فن بلاغت پر مشتمل مطول کی سہل ترین اردو شرح

التوضیح المفصل
فی شرح المطول

مؤلف

علامہ مولانا ابو اُسید مُحمد مشتاق شاہد عطاری المدنی

مدرس جامعۃ المدینہ فیضان مدینہ کاہنہ نو لاہور

زیر سرپرستی

پیر حاجی انعام اللہ طیبی برکاتی مدظلہ نقشبندی

خلیفہ مجاز آستانہ عالیہ حضرت کرماں والہ شریف

کرماں والا بک شاپ

صلى الله على حبيبه محمد وآله وسلم

فن بلاغت پر مشتمل مطول کی سہل ترین شرح

التوضیح المفصل

فی شرح المطول

بفیضانِ کرم

شمس العارفین سراج السالکین قطب الاقطاب، پیرِ طریقت، رہبرِ شریعت

حضرت پیر سید محمد اسماعیل شاہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ

المعروف حضرت کرماں والے۔ آستانہ عالیہ حضرت کرماں والا شریف (اوکاڑہ)

حضرت پیر سید محمد عثمان علی شاہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ — مزار مبارک کربلا معلیٰ

حضرت پیر سید میر طیب علی شاہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ — مزار مبارک کربلا معلیٰ

حضرت پیر سید غلام جیلانی شاہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ — مزار مبارک کربلا معلیٰ

حضرت پیر سید محمد علی شاہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ

حضرت پیر سید محمد عثمان علی شاہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ

حضرت پیر سید غضنفر علی شاہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ

زینت السادات، نور السادات، فخر السادات

حضرت پیر سید صمصام علی شاہ بخاری مدظلہ

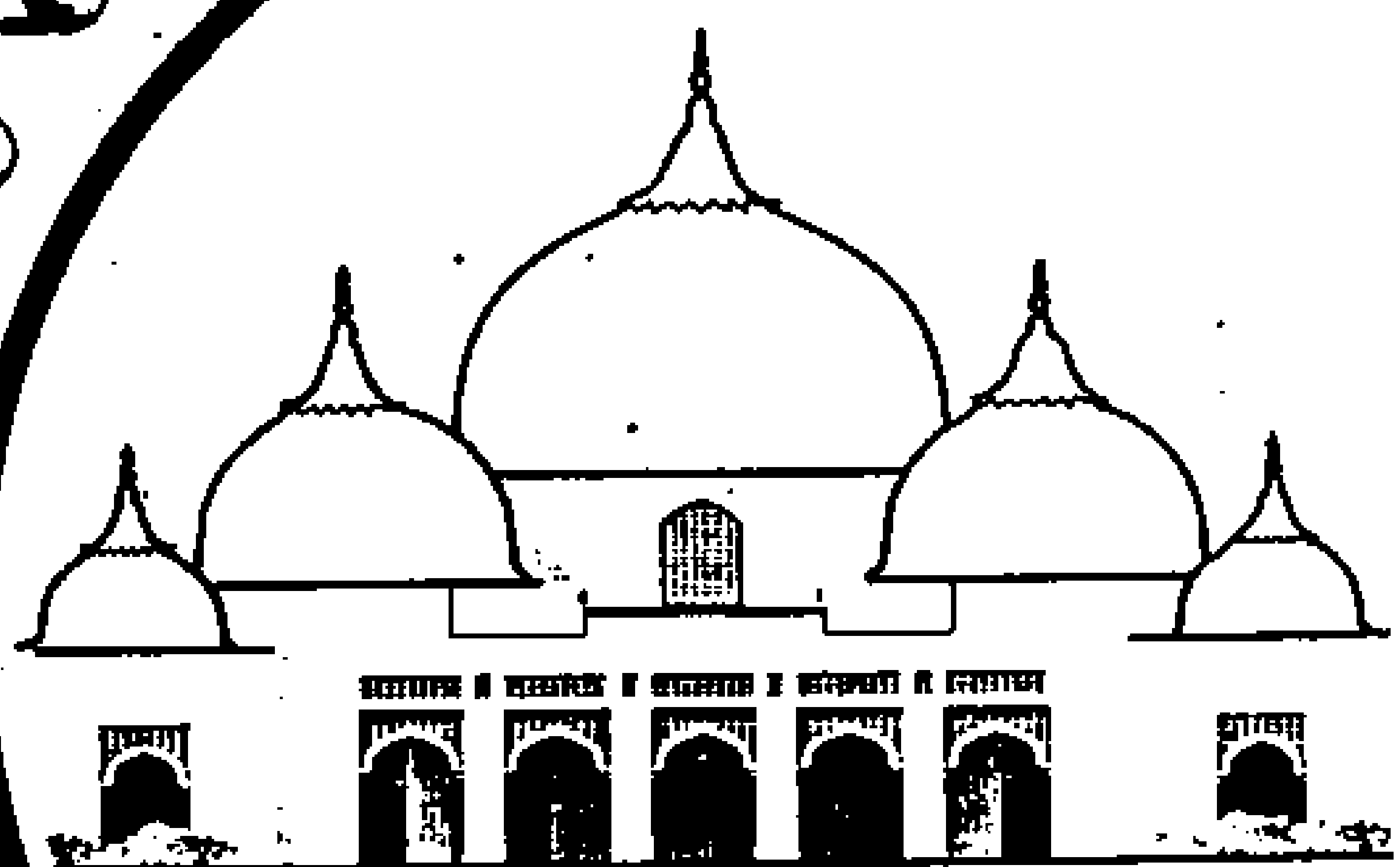
جانشین حضرت کرماں والا شریف

زینت السادات، نور السادات، فخر السادات

پیرِ طریقت، رہبرِ شریعت، حضرت پیر سید

بابا جی میر طیب علی شاہ بخاری مدظلہ

سجادہ نشین حضرت کرماں والا شریف



چاہتے ہو اگر نیک نامی آلِ زہرا رضی اللہ عنہما کی کرو غلامی

ان کے صدقے سے زاہد نیازی پر کوئی غم کے مارے ہوئے ہیں

ثانی شیخ صوفی

الحاج صوفی برکت علی رحمۃ اللہ علیہ

بانی برکت علی بک شاپ

زیرِ سرپرستی:

حاجی پیر انعام اللہ طیبی برکاتی نقشبندی

خلیفہ مجاز آستانہ عالیہ حضرت کرماں والا شریف

زیرِ اہتمام

سمیع اللہ برکت

جملہ حقوق محفوظ ہیں

قیمت 450 روپے

اشاعت 21-05-2014

فہرست

عرض ناشر

العلم خير من العبادة ـ

علم عبادت سے بہتر ہے۔ (عن ابی ھریرہ)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالیشان ہے علم حاصل کرو چاہے چین جانا پڑے۔ ۲ ہجری میں غزوۂ بدر کے نتیجہ میں قیدی بنائے جانے والے کافروں کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو لکھنا پڑھنا سکھانے کا فدیہ مقرر فرما کر ''علم'' کو ترقی کی راہ پر گامزن کیا۔ ہجرت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد نبوی شریف کے ایک حصہ میں ''صفہ'' کے نام سے مدرسہ کی بنیاد رکھ کر، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بطور طالب علم اس میں داخل فرما کر اور خود تدریس القرآن کی خدمات انجام دے کر علم کی روشنی پوری دنیا میں پھیلا دی۔ پھر تحریک ترقی علم میں اضافہ ہی ہوتا چلا گیا، اسی علم کی بدولت صحابہ وقت کے مفسر بنے، محدث بنے، فقیہ بنے، مدرس بنے، امام بنے، خطیب بنے، انجینئر بنے، مجاہد بنے، گورنر بنے، اور حکمران بنے۔

''التوضیح المفصل فی شرح المطول'' محترم جناب علامہ مولانا محمد مشتاق شاہد المدنی عطاری مدظلہ آپ نے فن بلاغت پر بہترین اور آسان شرح کی۔

ہمارے محترم جناب مولانا تنویر احمد عطاری قادری کی وساطت سے ادارہ ''کرماں والا بک شاپ'' کو عوام الناس تک پہنچانے کی سعادت حاصل ہوئی۔

اگر کتاب میں کوئی آپ کو کوئی غلطی نظر آئے تو براہِ کرم ادارہ کو مطلع فرمائیں تا کہ آئندہ درست کرلی جائے۔ نوازش ہوگی۔

سمیع اللہ برکت

صاحبِ مطول کے حالات زندگی

نام ونسب:

مسعود نام، سعد الدین لقب، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے، علامہ سیوطی نے طبقات النحاۃ میں ان کا نام مسعود اور والد کا نام عمر ہی ذکر کیا ہے۔ اور یہی مشہور ہے۔

ابتدائی حالت:

بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصوف ابتداء میں بہت کند ذھن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے زیادہ غبی کوئی نہ تھا مگر جد وجہد، سعی وکوشش اور مطالعہ کتب میں سب سے آگے تھے ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص مجھ سے کہہ رہا ہے سعد الدین چلو تفریح کر آئیں۔ میں نے کہا میں تفریح کے لیے پیدا نہیں کیا گیا میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب نہیں سمجھ پاتا، تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا اسی طرح تین مرتبہ آمد ورفت کے بعد اس نے کہا آپ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم یاد فرمارہے ہیں میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم آمیز لہجہ میں ارشاد فرمایا: افتح فمك میں نے منہ کھولا تو آپ نے اپنا لعاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعا کے بعد فرمایا جاؤ۔ بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اثناء درس میں آپ نے کئی اشکالات پیش کیے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاذ تاڑ گیا اور کہا یا سعد! انک الیوم غیرک فیما مضیٰ: آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم۔

آپ نے مختلف اصحاب فضل وکمال اساتذہ وشیوخ عصند، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم فنون کا استفادہ کیا اور تحصیل علم کے بعد عنفوان شباب ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں

نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔

درس تدریس:

تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مسند درس پر رونق افروز ہوئے۔ اور سینکڑوں تشنگان علم نے آپ کے چشمہ فیض سے سیرابی حاصل کی۔ عبدالواسع بن خضر، شیخ شمس الدین محمد بن احمد حضری شارح تذکرہ نصیریہ وغیرہ نے تعلیم حاصل کی یہ سب علامہ تفتازانی کے شاگردان رشید ہیں۔

تصنیف وتالیف:

تصنیف وتالیف کا ذوق ابتداء ہی سے پیدا ہو چکا تھا اس لیے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس وتدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، نحو، منطق، فقہ، اصول فقہ، تفسیر، حدیث، عقائد، معانی، غرض ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں۔

قبولیت عامہ:

شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب علامہ تفتازانی کی تصانیف روم میں پہنچیں اور درس میں داخل ہوئیں تو ان کے نسخے دام خرچ کرنے پر بھی نہیں ملتے تھے۔ مجبوراً علامہ شمس الدین کو علاوہ جمعہ اور سہ شنبہ کی معمولی تعطیلوں کے دوشنبہ کی تعطیل مدارس میں اور مقرر کرنا پڑی۔ پس طلباء ہفتہ میں تین دن کتابیں لکھتے تھے اور چار دن پڑھتے تھے۔

شعروشاعری:

گو آپ کا مستقل شغل نہ تھا تاہم اس ذوق سے بالکل کورے بھی نہ تھے بلکہ گاہے بگاہے اشعار کہتے تھے چنانچہ صاحب شذرات الذہب وغیرہ نے آپ کے کچھ اشعار نقل کیے ہیں مثلاً

اذا خاض فی بحر التفکر خاطری ۔۔۔ علی درۃ من معضلات المطالب
حضرت ملوك الارض فی نیل ماحووا ۔۔۔ وذلت المعنی بالکتب لا بالکتاب

علامہ تفتازانی کی شخصیت علماء کی نظر میں:

سید احمد طحطاوی فرماتے ہیں "آپ کے زمانے میں ریاست مذہب حنفیہ آپ پر ختم ہوگئی۔ علماء نے لکھا کہ بلاد مشرق میں علم ان پر ختم ہو گیا۔ علامہ کفوی فرماتے ہیں علامہ تفتازانی عجوبہ روزگار تھے آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں

ملتی۔ان کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ سرسید شریف جرجانی جیسا مدمقابل بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتا اور ان کی قابلیت سے فائدہ اٹھاتا تھا۔

وفات:

۲۲ محرم الحرام ۷۹۲ ہجری میں پیر کے روز سمرقند میں آپ کا وصال ہوا وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا۔اس کے بعد ۹ جمادی الاول کو بدھ کے روز مقام سرخس کی طرف منتقل کر لیے گئے۔

مسلک:

علامہ تفتازانی حنفی تھے یا شافعی۔اس میں اختلاف ہے صاحب بحر علامہ ابن نجیم مصری نے دیباچہ، فتح الغفار شرح منار میں اور سید احمد طحطاوی نے اواخر حواشی درمختار میں حنفی کہا ہے اور ملا علی قاری نے بھی آپ کو طبقات حنفیہ میں ذکر کیا ہے اور صاحب کشف نے کشف الظنون میں، ملاحسن چلپی نے حاشیہ مطول کی بحث متعلقات فعل میں، علامہ کفوی نے ترجمۃ سید السند الشریف میں اور علامہ جلال الدین سیوطی نے بغیۃ الوعاۃ میں شافعی کہا ہے۔

تلخیص المفتاح، مختصر المعانی اور مطول میں فرق:

تلخیص المفتاح یہ متن ہے جس کے مصنف علامہ عبدالرحمٰن قزوینی ہیں اس کی شرح علامہ تفتازانی نے پہلے مطول لکھی تھی علماء نے جب اس کو پڑھا تو کہا کہ اس میں بہت زیادہ طوالت ہے لہٰذا اس میں کچھ اختصار کیا جائے تو علماء کے اصرار پر علامہ تفتازانی نے مطول میں اختصار کر کے مختصر المعانی لکھی۔درس نظامی کے نصاب میں مطول و مختصر المعانی دونوں کتابوں کا اضافہ شیخ عبداللہ و شیخ عزیز اللہ کے ذریعہ سے عہد سکندر لودی یعنی نویں صدی کے آخر سے ہوا ہے۔مطول شرح تلخیص المفتاح یہ شہر آفاق کتاب ماہ صفر ۷۴۸ھ کی تصنیف ہے مقام تصنیف شہر ہرات ہے اور مختصر المعانی یہ ۷۵۶ھ کی تصنیف ہے مقام غجدوان میں لکھی گئی ہے۔

صاحب شرح کا تعارف

صاحبِ علم وفضل شارح مطول کا اسم گرامی علامہ محمد مشتاق شاہد، کنیت ابوُاُسید اور نسبت عطاری ہے۔آپ کے والد ماجد کا نام غلام رسول اور جدامجد کا نام محمد عظیم عباسی ہے۔خاندانی تعلق حضرت سیدنا عباس رضی اللہ عنہ سے ہونے کی وجہ سے عباسی کہلاتے ہیں۔

مولد ومسکن:

موصوف 3 مارچ 1984ء کو شہرِ فرید پاکپتن شریف کی ایک مشہور تحصیل عارف والہ کے نواحی قصبہ چک نمبر 77/EB میں پیدا ہوئے۔

تعلیم وتربیت:

ابتدائی دنیاوی تعلیم اپنے گاؤں سے ہی حاصل کی بعدازاں میٹرک کا امتحان تحصیل عارف والہ کے گورنمنٹ ہائی سکول سے ممتاز نمبروں سے پاس کیا۔

علم دین کی طرف توجہ کا سبب:

چونکہ موصوف کا تعلق قرآن وسنت کی عالمگیر غیر سیاسی تحریک دعوت اسلامی کی مشکبار مدنی ماحول سے تھا جسکی برکت سے قلب وذہن میں علم دین کی محبت موجزن رہی بالآخر علوم دینیہ کی تحصیل کے لئے موصوف نے رخت سفر باندھا والدین کی دعاؤں کا سہارا اور مرشدِ روحانی عالم شریعت وطریقت ولی کامل بانی دعوت اسلامی ابو بلال محمد الیاس عطار قادری رضوی کی نظر کرم کی بدولت دعوت اسلامی کے تحت قائم کردہ عظیم علمی وروحانی مرکز فیضانِ مدینہ کاہنہ نو میں حاضر ہوئے اور دعوت اسلامی کے عظیم علمی شعبہ جامعۃ المدینہ میں داخلہ لیا اور باقاعدہ درسِ نظامی شروع کیا۔

جہاں موقوف علیہ کی تمام کتب باحسن وخوبی پڑھیں بعدہ دورہ حدیث کے لئے عالمی مدنی مرکز فیضانِ مدینہ باب المدینہ کراچی کا انتخاب کیا، جہاں پر دورہ حدیث کی تکمیل کے ساتھ ساتھ مرشد ومربی کی طرف سے روحانی تربیت وتوجہ

نے مزید نکھار دیا۔

اساتذہ کرام:

موصوف نے ملک کے نامور اور جید علماء کرام سے خوب استفادہ کیا ان اساتذہ کرام میں بالخصوص
جامع المعقول والمنقول خلیفہ مفتی اعظم پاکستان شیخ الحدیث والتفسیر علامہ سید عباس علی شاہ صاحب علیہ الرحمہ
شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا مفتی علی اصغر صاحب دامت برکاتھم العالیہ
شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا ابو عمیر محمد شہباز صاحب دامت برکاتھم العالیہ
شیخ الحدیث والتفسیر ابو صالح مفتی محمد قاسم قادری دامت برکاتھم العالیہ
استاذ العلماء، رکن شوریٰ حضرت علامہ مولانا ابو امجد محمد اسد رضا عطاری المدنی صاحب دامت برکاتھم العالیہ قابلِ ذکر ہیں۔

درس وتدریس:

علوم اسلامیہ کی تکمیل کے بعد موصوف گرامی قدر نے تبلیغِ دین کے لئے عملی میدان میں قدم رکھا تو جذبہ احیائے سنت کی سرشاری لے کر بارہ ماہ کے مدنی قافلے کی صورت میں مختلف شہروں میں جا کر تبلیغِ دین کا کام کیا۔ بعد ازاں آپ مدظلہ نے تدریس کا با قاعدہ آغاز آزاد کشمیر کے علاقہ جاتلاں سے کیا جہاں چند ماہ پڑھانے کے بعد مادر علمی فیضانِ مدینہ کاہنہ نو تدریسی خدمات کا کام کیا تا حال موصوف تقریباً 6 سال سے اس جامعۃ المدینہ میں علم کی شمع سے قلوب متلاشیانِ علم وعمل کو منور کر رہے ہیں۔

درجہ موقوف علیہ کی انتہائی اہم کتب کی تدریس میں آپ کو کوئی دشواری پیش نہ آئی بلکہ مشکل سے مشکل کتاب کو بھی آسان انداز میں طلباء کے ذہن میں اتار دیتے ہیں۔ خدا تعالیٰ موصوف کو مزید وسعتیں وبرکتیں نصیب فرمائے۔

شخصیت کا متاثر کن پہلو:

بندہ ناچیز کو تقریباً 8 سال سے موصوف سے شناسائی ہے۔ اس عرصہ میں جو متاثر کن پہلو آپ کی شخصیت میں نمایاں نظر آیا وہ آپ کی سنجیدگی اور کم گوئی ہے جو کہ قابلِ تعریف بھی ہے اور قابلِ تقلید بھی، مختلف طرح کی مجالس میں کہیں خوش طبعی کا ماحول ہوتا ہے ہر کوئی کچھ نہ کچھ گفتگو کر ہی لیتا ہے وہاں پر بھی موصوف کو دیکھا گیا ہے کہ انتہائی کم بولنا اور خوش طبعی میں بھی

ہرگز کوئی ایسی بات نہ کرنا جو کسی کی دل آزاری کا سبب بنے، یقیناً یہ ایسی خوبی ہے جسکی ہمیں بھی پیروی کرنی چاہیے۔

امامت وخطابت:

چونکہ تبلیغ دین متین کا ایک اہم ترین ذریعہ امامت وخطابت بھی ہے۔ موصوف جہاں پر خواص کو فیض علم سے آراستہ کر رہے ہیں وہاں پر عوام الناس کو بھی محراب ومنبر کے ذریعے سے تعلیماتِ اسلامیہ سے روشناس کروانے میں اپنا کردار باحسن وخوبی نبھا رہے ہیں۔ جامعۃ المدینہ کاہنہ نو کے قریب مسجد میں تقریباً عرصہ 5 سال سے امامت وخطابت کے فرائض بھی سرانجام دے رہے ہیں۔

شرح مطول:

فقیر نے شرح مطول کو بغور ملاحظہ کیا ہے اسے انتہائی مفید پایا ہے، موصوف نے بڑی خوش اسلوبی سے اسکو تحریر فرمایا ہے۔ مطول جیسی کتاب کی شرح لکھنا کوئی بچوں کا کھیل نہیں، یہ کام کرنے سے قبل علمی استعداد کس قدر ہونی چاہیے اس کا اندازہ اہل علم لگا سکتے ہیں۔ بلاشبہ یہ شرح موصوف کے علمی وقار سے آگاہ کرتی ہے

اللہ کریم کتاب مستطاب کو نفع بخش بنائے اور موصوف کے لئے دارین میں ذریعہ نجات بنائے۔ آمین

استاذ الحدیث حامد رضا عطاری المدنی

عرض مؤلف

کائنات ارض وسماوی کے مطالعہ سے بات پورے طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ جیسے ہر ذرہ کسی نہ کسی غرض کیلئے پیدا کیا گیا ہے اور اس کی ایجاد کسی خاص فائدہ کی بناء پر وجود میں آئی ہے اسی طرح ایجاد انسانی بھی کسی مخصوص نظریہ پر متفرع ہے کوئی اس کی غایت ہے بلا فائدہ معرض ظہور میں نہیں آتی۔ رہا یہ امر کہ وہ غرض ہے کیا؟ تو وہ یہ ہے کہ جیسے موجودات علوی وسفلی کا ایک ایک ضرد اپنے خالق ومالک کی اظہار نیاز مندی میں ہمہ وقت مشغول نظر آتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے۔ وَاِنْ مِّن شئٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ (ہر چیز اپنے رب کی تسبیح وحمد کرتی ہے) یونہی اشرف المخلوقات انسانی گروہ کو بھی اپنے رب کی یاد میں دائمی انہماک کی ضرورت ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ (ہم نے جنوں اور انسانوں کو اسی معرفت وعبادت کیلئے پیدا کیا ہے) خدا کی پہچان میں ایک والہانہ ومخلصانہ اقدام چاہیے۔ خدائی معرفت اور اس کے وسائل واسباب، انواع واقسام صرف قرآن ہی بیان کرسکتا ہے کیونکہ قرآن مجید تمام دلائل کا مجموعہ ہے جو وجود قدسیہ کے حصول کا ذریعہ بنتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ قرآن مجید کے ماحول مذکور اور اس کے کمالات کا پتہ کیسے چلے تو اس کا کفیل علم بلاغت ہے۔ علم بلاغت قرآن مجید کے حقائق ودقائق کا مشرح ومبین ہے جمیع سعادات کے حصول کا ذریعہ ہے۔ معارف الٰہیہ کے وصول کا پیش خیمہ ہے۔

کسی زبان کی تہ تک پہنچنے کیلئے ضروری ہے کہ علم بلاغت کے اصول وضوابط کو اپنایا جائے اسی کے پیش نظر بالخصوص اسلامیات کے حصول کیلئے علماء دین نے سب سے بشتر اسی کی بنیاد رکھی تاکہ عجمیوں کے سامنے اعجاز قرآن کو ثابت کیا جاسکے۔ شیخ عبدالقاہر الجرجانی (م ۴۷۱ھ) نے فن بلاغت میں دو مفید ترین کتابیں (۱) اسرار البلاغۃ اور (۲) دلائل اعجاز تالیف کیں یہ دونوں کتابیں متداول ہیں، اس کے بعد علامہ ابو یعقوب یوسف بن محمد سکاکی کا دور آیا۔ آپ نے اپنی مشہور اور مایہ ناز تالیف مفتاح العلوم تحریر فرمائی۔ پھر متاخرین میں مشکل اور اختصار بندی کا تصور پیدا ہوا۔ تو متقدمین کی کتابوں کی تلخیص شائع ہوئی۔ اسی وجہ سے قاضی القضاۃ جلال الدین محمد بن عبدالرحمٰن قزوینی نے مفتاح العلوم کے تینوں فنون مذکورہ

کی تلخیص لکھی۔ تلخیص المفتاح چونکہ فن بلاغت کے ایک ماہر کے نظریات کا مرقع اور نہایت مفید تھی اس لیے تلخیص کے مشہور ترین شراح میں سے کامل یگانہ فاضل زمانہ عالم بے بدل ماہر اجل علامہ سعد الدین بن عمر تفتازانی کا نام نامی زبان زد خواص وعام ہے آپ نے شرح تلخیص کی جو کہ مطول کے نام سے مشہور ہے۔

آج سے تقریباً 6 سال پہلے جب راقم فیضان مدینہ کاہنہ نو لاہور میں آیا اور موقوف علیہ کی کتابیں پڑھانی شروع کیں تو ان میں مطول کے اسباق بھی تھے۔ ابتداء میں جب مطول کے اسباق کی تیاری کی تو اس کے چند نوٹس بھی تیار کرتا رہا تا کہ آگے آسانی رہے لیکن بعد میں بعض اساتذہ کی طرف سے بھی اصرار ہوا کہ آپ اس کی اردو میں شرح لکھیں جو عام فہم ہوتا کہ مطول جیسی دقیق کتاب کو حل کر سکے اور مارکیٹ میں بھی کوئی ایسی عمدہ اور شرح نہیں ملتی تھی۔ لہٰذا آج سے تین سال پہلے اس پر کام شروع کیا اور اللہ تعالی کی مدد شامل حال رہی اور اساتذہ کی دعائیں بھی ساتھ رہیں تو اس طرح میں مطول کی یہ شرح لکھنے میں کامیاب ہوا۔ جو کہ اسناد خبری کے احوال سے پہلے حصے کی ہے۔ اگلے حصے پر کام شروع ہے، اللہ تعالیٰ اسے جلد پایا تکمیل تک پہنچائے۔ اللہ تعالی اس کو اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت عطا فرمائے اور میرے لیے ذریعہ نجات بنائے۔ آمین

ابو اسید محمد مشتاق شاہد العطاری المدنی

مدرس:۔ جامعۃ المدینہ فیضان مدینہ کاہنہ نو فیروز پور روڈ لاہور

علم معانی

لغوی اور اصطلاحی معنی:

''معانی''،معنی کی جمع ہے اور اس کا لغوی معنی ہے قصد کرنا۔صیغوی اعتبار سے دراصل اس میں تین احتمال ہیں اسم مکان،مصدر میمی،اسم مفعول۔

اگر یہ اسم مکان یا مصدر میمی ہو تو پھر مجازاً اس سے اسم مفعول ہی ہے۔

اصل مَعْنُوْیٌ تھا۔مضروب کے وزن پر واؤ کو یاء سے بدلا اور مناسبتِ یا کی وجہ سے ضمہ کو کسرہ سے بدل دیا پھر خلاف قیاس ایک یاء کو حذف کر کے کسرۂ نون کو فتحہ سے بدل دیا۔پھر یاء کو الف سے بدلا اور الف کو التقائے ساکنین کی وجہ سے گرا دیا معنیٰ ہوا۔

اس کا معنی ہے مایقصد بشئی (جو کسی شئی سے قصد کیا جائے)(شرح جامی)

اصطلاحاً اس کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے۔مثلاً

(۱) هو الصورة الذهنية من حيث انه وضع بازائها اللفظ اى من حيث انها تقصد من اللفظ۔

(۲) ماقام بغيره ويقابله العين۔

(۳) مالايدرك باحدى الحواس الظاهرة ويقابلة العين ايضاً

(کشاف اصطلاحات الفنون ج ۲،ص ۱۰۸۴،۱۰۸۵)

مذکورہ بالا معانی کے علاوہ اس کا اطلاق ایک علم پر بھی ہوتا ہے علم معانی کی تعریف یہ ہے۔

موضوع:

تراکیب بلغاء بایں حیثیت کہ وہ مقتضائے حال کے مطابق ہوں۔

غرض وغایت:

کلام کو مقتضائے حال کے مطابق ترکیب دینے میں خطاء واقع ہونے سے بچنا۔

﴿علم بیان﴾

"بیان" کے لغوی اور اصطلاحی معانی

(الف) لغوی معنیٰ:

(۱) بیان یا تو بان کا مصدر اور اس کا معنیٰ ہے "ظہور" اور یہ لازم ہے۔

(۲) یا بَیَّنَ کا مصدر ہے یہ لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے لازم کی مثال جیسے بین الشئی (شئی ظاہر ہوئی) بین الشجر درخت کے پتے ظاہر ہوئے۔ اور متعدی کی مثال جیسے "ثم ان علینا بیانہ" ای اظہار معانیہ وشرائعہ

(۳) بیان کا ایک معنیٰ "فصاحت" بھی ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے "فلانٌ ذو بیان" ای فصیح۔

(۴) صاحب کشاف نے فرمایا کہ بیان کا مطلب ہے ھو المنطق الفصیح المعبر عما فی الضمیر (مافی ضمیر بیان کرنے والی صاف اور واضح گفتگو)

(۵) مولوی عبدالحکیم نے فرمایا کہ بیان کا معنیٰ "کشف" اور "توضیح" ہے۔

(۶) بیان کبھی "الاثبات بالدلیل" کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

(کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۵۳)

(ب) اصطلاحی معانی:

مختلف ارباب فنون نے بیان کو مختلف معانی میں استعمال کیا ہے مثلاً۔۔۔

(۱) اصولیین کے نزدیک: "بیان" پانچ اقسام پر ہے بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیان تبدیل، بیان ضرورت (ایضاً ص ۱۵۴، ج۱)

(۲) صرفیوں کی اصطلاح: میں بیان کا اطلاق "اظہار" یعنی فک ادغام پر آتا ہے۔

(۳) نحاۃ کے نزدیک: اس کا اطلاق عطف بیان پر آتا ہے۔

(۴) اہل بلاغت کے نزدیک بیان ایک علم کا نام ہے جس کی تعریف وہ اس طرح کرتے ہیں۔

"هو علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرف مختلفة في وضوح الدلالة عليه "

ترجمہ: "وہ ایسا علم ہے جس کے ذریعے جانا جاتا ہے معنی واحد کو وارد کرنا ایسے طریقوں کے ساتھ جو اس معنی واحد پر وضوح دلالت میں مختلف ہوں"

تعریف کی وضاحت:

تعریف کا خلاصہ یہ کہ علم بیان ایسے قاعدوں کا نام ہے کہ اگر کوئی ان کو جانے گا اور یاد رکھے گا وہ ایک معنی کو کئی طریقوں سے ادا کر سکتا ہے جن میں بعض کی دلالت معنی پر، بعض کی دلالت سے زیادہ واضح ہوتی ہے۔

علم: سے مراد ایسا ملکہ ہے جس کے سبب جزئیات کے ادراک پر قادر ہو جائے۔ یا علم سے مراد قواعد معلومہ ہیں اور ملکہ کا معنی "كيفية راسخة في النفس"۔ المعنى الواحد۔ اس پر "ال" استغراق عرفی کے لیے ہے مطلب یہ ہے کہ معنی واحد کے ایراد سے مطلب یہ نہیں کہ اگر کوئی شخص فقط ایک ہی معنی مختلف طریقوں سے ادا کر سکتا ہو تو اس کو بھی علم بیان کا جاننے والا کہیں گے۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ ہر وہ معنی جو قصدِ متکلم میں عرف و عادت کے اعتبار سے داخل ہو سکے اس کو متعدد ایسے طرق سے وارد کر سکے جو وضوح دلالت میں مختلف ہوں۔

بطرق مختلفة:

طرق کو مختلفة في وضوح الدلالة کے ساتھ اس لیے مقید کیا تاکہ اس سے معنی واحد کو وارد کرنے کی وہ معرفت خارج ہو جائے جو طرق مختلفة في اللفظ والعبارة (یعنی اگر کوئی شخص بعض معانی ایسے مختلف طریقوں میں ادا کرے کہ ان میں وضوحِ دلالت کا اختلاف نہ ہو بلکہ صرف الفاظ کا اختلاف ہو تو یہ بیان کے قبیل سے نہ ہوگا) سے حاصل ہو۔ کیونکہ اس صورت میں عبارت وعنوان کے لحاظ سے تو طریق اگرچہ مختلف ہیں لیکن وضوح دلالت میں مماثل ہیں جیسے زید کے کرم کو یوں تعبیر کیا جا سکتا ہے زید کریم اور زید کے کرم کو اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں زید جواد یہاں اگرچہ عنوانات متعدد ہیں لیکن وضوح دلالت میں سب برابر ہیں۔ لہٰذا اس قسم کا ایراد علم بیان کی تعریف سے خارج ہوا۔ پھر طرق مختلفہ سے تعبیر کرنے سے مراد یہ ہے کہ بعض طریقے اس معنی پر واضح ہوں بعض اوضح ہوں۔ خواہ وہ طرق تشبیہ کے قبیل سے ہوں، مجاز کے قبیل سے ہوں یا کنایہ کے قبیل سے ہوں۔

(۱) تشبیہ کے طریقوں سے معنی واحد کو وارد کرنے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً زید کی سخاوت بیان کرنے کے لیے کہا جائے۔

(۱) زيد كالبحر في السخاء (۲) زيد كالبحر (۳) زيد بحر

تشبیہ کی یہ تراکیب مختلفۃ الوضوح ہیں پہلی مثال دوسری اور تیسری سے اوضح ہے کیونکہ اس میں وجہ شبہ اور ادات تشبیہ کی صراحت موجود ہے اور دوسری مثال تیسری سے اوضح ہے کیونکہ اس میں اداۃ تشبیہ کی صراحت ہے بخلاف تیسری مثال کے کہ اس میں وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ دونوں کو حذف کر دیا ہے پس تیسری مثال وضوح میں کم ہوئی۔

(ب) استعارہ کے طریقوں سے معنی واحد کو وارد کرنے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً زید کی سخاوت کے بیان میں یوں کہا جائے۔

(۱) رایت بحرافی الدار (میں نے گھر میں سمندر دیکھا)

(۲) طم زید بالانعام جمیع الانام (زید نے اپنے انعام سے سب کو بھر دیا)

(۳) لُجَّۃُ زیدٍ تتلاطم امواجھا (زید کے دریا کی موجیں جوش مارتی ہیں)

استعارہ کے یہ طریقے مختلفۃ الوضوح ہیں پہلا اوضح ہے دوسرا اخفیٰ ہے اور آخری ان دونوں کے درمیان ہے یعنی نہ پہلے کی طرح اوضح نہ دوسرے کی طرح اخفی ہے۔

(ج) کنایہ کے طریقوں سے معنی واحد کو وارد کرنے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً زید کی سخاوت بیان کرنے کے لئے کہا جائے۔

(۱) زید مھزول الفصیل (زید کمزور اونٹنی کے بچے والا ہے)

(۲) زید جبان الکلب (زید بزدل کتے والا ہے)

(۳) زید کثیر الرماد (زید کثیر راکھ والا ہے)

کنایہ کے یہ تینوں طریقے زید کی سخاوت کو بیان کرتے ہیں اور یہ مختلفۃ الوضوح آخری اوضح ہے۔

زیدٌ مھزول کا مطلب یہ ہے کہ زید سخی ہے حتی کہ اونٹنی کے بچے کے لیے دودھ باقی نہیں رہتا سب مہمانوں کے استعمال میں آتا ہے اور زید جبان الکلب کا مطلب بھی یہی ہے کہ زید سخی ہے کہ مہمانوں کی کثرت آمد و رفت کی وجہ سے اس کا کتا مہمانوں سے اتنا مانوس ہو گیا کہ کسی پر بھونکتا ہی نہیں ہے۔ زیدٌ کثیر الرماد بھی اسی معنی کو بیان کرتا ہے کہ زید سخی ہے کیونکہ اس کے گھر مہمان بہت آتے ہیں جس کی وجہ سے اسے کھانا زیادہ پکانا پڑتا ہے اور کھانا زیادہ تیار کرنے کے لیے ایندھن زیادہ جلانا پڑتا ہے اور ایندھن زیادہ جلنے کی وجہ سے راکھ زیادہ ہو جاتی ہے۔

موضوع: اللفظ البلیغ من حیث انه کیف یستفاد منه المعنی الزائد علی اصل المراد۔

(کشاف اصطلاحات الفنون ص ۲۰)

غرض و غایت: الاحتراز عن التعقید المعنوی۔ (ایضاً ص ۲۱)

علم بلاغت کی تاریخ

دوسری صدی:

تاریخ بتاتی ہے کہ غالباً دوسری صدی ہجری میں سب سے پہلے ابوجعفر بن یحییٰ (متوفی ۱۸۷ھ) نے فنِ بلاغت کے متعلق چند اصول لکھے تھے۔

پھر ابوعبیدہ معمر بن مثنیٰ تیمی (متوفی ۲۰۹ھ) نے ایک کتاب مجاز القرآن کے نام سے لکھی۔

(ظفر المحصلین، ج ۲، ص ۱۰۰)

تیسری صدی:

ابوعبیدہ کے بعد (تیسری صدی ہجری میں) ہمیں شہزادہ عبداللہ بن معتز بن متوکل (متوفی ۲۹۶ھ) نظر آتے ہیں۔ آپ علم ادب کے بڑے ماہر تھے اور بڑے خوش مذاق عالم تھے۔ ان کی کتاب "تذکرہ شعراء الحبابیہ" یورپ سے شائع ہوچکی تھی۔ آپ نے علم بلاغت میں "کتاب البدیع" تحریر فرمائی۔ جسے کسی جرمن سوسائٹی نے شائع کردیا ہے اس میں علم بلاغت کے توابع یعنی علم بدیع سے بحث کی گئی ہے جب کہ اس کے نام سے ظاہر ہے ان کی یہ کتاب اس وجہ سے بھی قابل قدر ہے کہ وہ ایک عالی دماغ بادشاہ کی لکھی ہوئی ہے۔

عہد بنی عباس کا ابتدائی دور ختم ہوچکا تھا لیکن علم معانی پر کوئی جداگانہ کتاب مدون نہیں ہوئی تھی مگر یہ بعض بلند پایہ ادیبوں سے منسوب کچھ روایات نقل ہوئیں تھیں جو انہوں نے کسی سوال کے جواب میں یا دوران گفتگو سرسری طور پر بلاغت کے متعلق بیان کی تھیں۔ تا آنکہ جاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) کا دور آیا۔ اور اس نے بلاغت کے بعض موضوعات پر اپنی کتاب "البیان والتبیین" میں روشنی ڈالی۔

پھر قدامہ، ابوبکر ابن درید، ابو بلال عسکری نے جاحظ کی پیروی کرتے ہوئے اس موضوع پر قلم اٹھایا۔ تاہم ان لوگوں کو ہم ان کی مختصر تحریروں کی وجہ سے اس فن کے بانیوں میں شمار نہیں کر سکتے۔ (تاریخ ادب عربی ص ۴۹۷)

چوتھی صدی: پھر تیسری صدی کے آخر میں ابوعلی محمد بن حسن حاتمی (متوفی ۳۸۸ھ) نے فن بلاغت پر دو کتابیں لکھیں ایک "تلخیص البیان عن مجازات القرآن" اور دوسری "مجازات النبویہ" ان میں قرآن وحدیث کے استعارات اور اسرار پر گفتگو کی گئی ہے۔ (ظفر المحصلین ج۲، ص ۱۰۱)

پانچویں صدی:

ان کے بعد (غالبًا پانچویں صدی ہجری میں) شیخ عبدالقاھر جرجانی (متوفی ۴۷۱ھ) نے فن بلاغت میں دو مفید ترین کتابیں "اسرار البلاغت" اور "دلائل الاعجاز" تالیف کیں۔

چھٹی اور ساتویں صدی:

پھر اس کے بعد آہستہ آہستہ مسائل کی تکمیل ہوتی رہی یہاں تک کہ علامہ ابویعقوب یوسف بن محمد سکاکی (متوفی ۶۲۶ھ) نے ان سب کا نچوڑ نکالا۔ اور مسائل کی تہذیب وتبویب کی۔ اور اپنی کتاب ''مفتاح العلوم'' لکھی۔ اور کتاب ''التبیان'' میں اس کا خلاصہ کر کے امہات مسائل لکھے۔ (مقدمہ ابن خلدون، ص ۵۸۲)

آٹھویں صدی:

ابویعقوب یوسف سکاکی کے بعد متاخرین نے اسی کتاب سے خوشہ چینی کر کے متون لکھے۔ جو اس زمانہ میں رائج ہیں۔ مثلاً ''عبدالرحمٰن قزوینی'' (متوفی ۷۳۹ھ) نے کتاب ''ایضاح'' لکھی اور تلخیص المفتاح لکھی۔
(مقدمہ ابن خلدون، ص ۵۸۲)

جسے علماء نے بنظر استحسان دیکھا اور اسے داخل درس کر لیا۔

تلخیص مذکور چونکہ فن بلاغت کے ایک ماہر فاضل کے نظریات کا مرقع اور نہایت مفید تھی اس لیے نامی گرامی علماء و مشہور ترین شارحین میں سے علامہ سعدالدین تفتازانی کا نام بہت مشہور ہے۔ آپ نے شرح تلخیص (مطول ۷۴۷ھ) میں بمقام ہرات سپرد قلم فرمائی۔ پھر ۷۵۶ھ میں اس کا اختصار کیا۔ اور مختصر المعانی لکھی۔

خطبہ مطول

عبارت: اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ اَلْھَمَنَا حَقَائِقَ الْمَعَانِیْ وَدَقَائِقَ الْبَیَانِ وَخَصَّصْنَا بِبَدَائِعِ الْاَیَادِیْ وَرَوَائِعِ الْاِحْسَانِ۔ اَتْقَنَ بِحِکْمَتِہٖ نِظَامَ الْعَالَمِ عَلٰی وَفْقِ مَا اقْتَضَتْہُ الْحَالُ۔ وَاَوْرَدَ بِرَاْفَتِہٖ فِرَقَ الْاَنَامِ فِیْ طُرُقِ الْاَنْعَامِ وَالْاَفْضَالِ وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی نَبِیِّہٖ مُحَمَّدٍ خَیْرِ مَنْ نَبَعَ مِنْ ضِنْضِئِی الْکَرَمِ وَالسَّمَاحَۃِ۔ وَاَشْرَفِ مَنْ نَبَغَ مِنْ دَوْحَۃِ اللِّسَنِ وَالْفَصَاحَۃِ وَعَلٰی آلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ الَّذِیْنَ بِھِمْ تَلَأْلَأَ غُرَّۃُ الْحَقِّ وَاَشْرَقَ وَجْہُ الدِّیْنِ وَاضْمَحَلَّ دُجَی الْبَاطِلِ وَلَمَعَ نُوْرُ الْیَقِیْنِ۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
الھام:	آگاہ کرنا	روائع:	رائعہ کی جمع بمعنی عجیب
حقائق:	حقیقت کی جمع امر ثابت	اورد:	داخل کرنا
دقائق:	دقیقہ کی جمع ایسا باریک ولطیف امر جس کو ہر شخص نہ سمجھ سکے	رأفۃ:	رحمت، مہربانی
افضال:	فضل سے نوازنا	بدائع:	بدیعہ کی جمع، بے نظیر بے مثال
ایادی:	ایدی کی جمع جو کہ ید کی جمع یہاں مجاز مرسل کے طور پر نعمت مراد ہے	ضئضئ:	اصل، معدن
الکرم:	شریف نفیس جوان	السماحۃ:	سخاوت، عطا کرنا
نبغ:	ظاہر ہونا	الدوحۃ:	عظیم شجرہ
اللسن:	فصاحت وزبان آوری	غرۃ:	شریف وعزیز ام۔ چمکدار پیشانی
اضمحل:	زائل ہونا	دجی:	دجیۃ کی جمع۔ تاریکی

ترجمہ: ہر قوم کی تعریفیں اس خدا کے لیے ہیں جس نے معانی کی حقیقتوں کو اور بیان کی حقیقتوں کو

ہمارے دلوں میں الھام کیا اور بے نظیر نعمتوں اور تعجب میں ڈالنے والے احسانات کے ساتھ ہم کو خاص کیا اور اپنی حکمت کاملہ سے عالم کے نظام کو حال کے تقاضا کے مطابق مضبوط و مستحکم کیا اور اپنے بے انتہاء لطف کی بدولت لوگوں کی جماعتوں کو انعام واکرام، احسان کے راستوں میں داخل کر دیا۔ اور اس کے نبی محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر رحمت کاملہ نازل ہوں جو بہترین ہیں ان سے جو نفاست و شرافت، سخاوت کی اصل سے ظاہر ہوئے۔ اور جو بلند ہیں ان سے جو فصاحت و بلاغت کے عظیم الشان درخت سے ظاہر ہوئے اور ان کی آل واصحاب پر رحمت نازل ہو جن کی وجہ سے حق کی پیشانی چمک پڑی اور دین کا چہرہ روشن ہوا اور باطل کی تاریکیاں ماند ہوئیں اور یقین کا نور چمک پڑا۔

عبارت: وَبَعْدُ فَاِنَّ اَحَقَّ الْفَضَائِلِ بِالتَّقْدِيْمِ وَاَسْبَقَهَا فِي اِسْتِيْجَابِ التَّعْظِيْمِ هُوَ التَّحَلّٰى بِحَقَائِقِ الْعُلُوْمِ وَالْمَعَارِفِ وَالتَّصَدّٰى لِلْاِحَاطَةِ بِمَا فِي الصَّنَاعَاتِ مِنَ النُّكَتِ وَاللَّطَائِفِ لَا سِيَّمَا عِلْمُ الْبَيَانِ الْمُطَّلِعِ عَلٰى نُكَتِ نَظْمِ الْقُرْاٰنِ فَاِنَّهٗ كَشَّافٌ عَنْ حَقَائِقِ التَّنْزِيْلِ رَائِقٌ مِفْتَاحٌ لِدَقَائِقِ التَّاوِيْلِ فَائِقٌ تِبْيَانٌ لِدَلَائِلِ الْاِعْجَازِ وَاَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ اِيْضَاحٌ لِمَعَالَمِ الْاِيْجَازِ وَاٰثَارِ الْفَصَاحَةِ تَلْخِيْصٌ لِغَوَامِضِ مُشْكِلِ كِتَابِ اللّٰهِ وَمَعْضَلِهٖ تَقْرِيْبٌ لِلْغَوْصِ عَلٰى فَرَائِدِ مُجْمَلِهٖ وَمُفَصَّلِهٖ قَوَاعِدُهٗ كَافِيَةٌ فِي ضَوْءِ الْمِصْبَاحِ اِلٰى اَنْوَارِ التَّاوِيْلِ + مَوَارِدُهٗ شَافِيَةٌ عَنِ الْتِهَابِ الْاَكْبَادِ اِلٰى اَسْرَارِ التَّنْزِيْلِ بِهٖ ظَهَرَ لُبَابُ اٰثَارِ تَرَاكِيْبِهٖ وَصْفًا + وَمِنْهُ عَذْبُ عُبَابِ بَحَارِ اَسَالِيْبِهٖ وَصَفَا شِعْرٌ لَا يُدْرِكُ الْوَاصِفُ الْمُطْرِيُّ خَصَائِصَهٗ + وَاِنْ يَّكُ سَابِقًا فِي كُلِّ مَا وَصَفَا

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
الفضائل:	فضیلت کی جمع، غیر متعدی صفت جیسے حلم، عفت، علم	فواضل:	فاضلہ کی جمع، وہ صفت جو غیر کی طرف متعدی ہو، جود وسخاوت
اسبق:	مقدم کرنے والے	استیجاب:	حق دار، مستحق
التحلی:	مزین ہونا	التصدی:	درپے ہونا
اللطائف:	لطیفہ کی جمع وہ چیز جس سے نفس وجان خوش ہوں	النکت:	جمع نکتہ۔ وہ دقیق وباریک امر جو وقت نظر سے حاصل ہو

کشاف:	مبالغہ کا صیغہ بہت کھولنے والا	الصناعۃ:	پیشہ گری جیسے لوہار، سنار
تنزیل:	بمعنی قرآن مجید	رائق:	تعجب میں ڈالنے والا
تاویل:	کلام کو ظاہر سے پھیر کر غیر ظاہر پر محمول کرنا	فائق:	بلند ہونے والا
اعجاز:	عاجز کر دینا	اسرار:	سر کی جمع پوشیدہ چیز
تلخیص:	روشن کرنا	غوامض:	شکل سائل
معضل:	جس سے آسانی سے مقصد حاصل نہ ہو	غوص:	غوطہ لگانا
فرائد:	فریدہ کی جمع، قیمتی موتی	موارد:	پانی پر آنے کا گھاٹ
صفا (صفو):	کدورت سے خالص ہونا	المطری:	حد سے نکلنے والا

ترجمہ: حمد وصلوٰۃ کے بعد پس بے شک فضائل میں سے آگے کرنے کے مستحق اور فضائل میں تعظیم کے اولین مستحق علوم ومعارف کے حقائق سے مزین ہونا ہے اور در پے ہونا اس کے کہ احاطہ کر لیا جائے باریک ودقیق نکات ولطائف کا جو علوم ومعارف میں ہیں خصوصاً علم بیان قرآن کے نکات ودقائق پر آگاہ کرتا ہے۔ اور یہ حقائق قرآن مجید کو بہت واضح کرتا ہے، معجب ہے اور تاویل کی باریکیوں کو کھولنے کی چابی ہے بلند ہے اور اعجاز کے دلائل اور بلاغت کے اسرار کے لیے کامل ہے۔ اور اختصار کے نشانات اور فصاحت کے آثار کو واضح کرتا ہے اور کتاب اللہ کے مشکل اور سخت مسئلوں کو روشن ومکمل واضح کرتا ہے اور علم بیان قرآن مجید کے مجمل ومفصل قیمتی موتیوں کی اطلاع پر قریب کرتا ہے علم بیان کے اصول چراغ کی روشنی میں تاویل کے انوار کی طرف کفایت کرنے والے ہیں علم بیان کے (پانی پر) آنے کے گھاٹ جگر کے شعلوں کو بطرف اسرار تنزیل کے شفا دینے والے ہیں۔ اور اسی علم بیان کے ساتھ ہی قرآن پاک کی تراکیب کے آثار کا مغز ظاہر ہوا۔ اور تمام ہوا۔ اور اسی کے ساتھ اس کے اسالیب وعبارات کے سمندر کی موجیں میٹھی اور کدورت سے صاف ہو گئیں۔ شعر (جو ہر چیز کے وصف کو بیان کرنے میں انتہائی مبالغہ کرتا ہے وہ بھی اس کی خصوصیات کو بیان نہیں کر سکتا، اگر چہ بیان کردہ اوصاف میں سبقت کر جائے)

عبارت: ثُمَّ اِنَّہٗ قَدْ وَقَعَ فِی اَیْدِی جَمَاعَۃٍ ھُمْ اُسَرَاءُ التَّقْلِیْدِ فَطَفِقُوْا یَتَعَاطُوْنَہٗ مِنْ غَیْرِ تَوْثِیْقٍ وَتَسْدِیْدٍ یَحُوْمُوْنَ فِی تَحْرِیْرِ مَقَاصِدِہٖ حَوْلَ الْقِیْلِ وَالْقَالِ وَیَقْتَصِرُوْنَ مِنْ تَقْرِیْرِ لَطَائِفِہٖ عَلٰی ذِکْرِ الْمَقَامِ وَالْحَالِ لَایَخْرُجُ عَنْ رِبْقَۃِ التَّقْلِیْدِ اَعْنَاقُھُمْ حَتّٰی تَسْرَحَ فِی رِیَاضِ التَّحْقِیْقِ

اَحْدَاقُهُمْ وَلَا يَرْتَفِعُ غِشَاوَةُ التَّعَصُّبِ عَنْ بَصَائِرِهِمْ حَتّٰى يَنْطَبِعَ دَقَائِقُ التَّعَقُّلِ فِي ضَمَائِرِهِمْ
كُلَّ بَضَاعَتِهِمْ اللَّجَاجُ وَالْعِنَادُ وَجُلُّ صَنَاعَتِهِمْ الْاِنْحِرَافُ عَنْ مَنْهَجِ الرَّشَادِ فَهَيْهَاتَ التَّنَبُّهُ لِلرَّمْزَةِ
الدَّقِيْقَةِ الشَّانِ وَالتَّفَطُّنُ لِلَّمْحَةِ الْخُفْيَةِ الْمَكَانِ وَاِنِّي بَعْدَ مَا قَضَيْتُ مِنْ بَعْضِ الْفُنُوْنِ وَطَرِيْ
وَاَجَلْتُ فِي مُسْتَوْدَعَاتِ اَسْرَارِهٖ قِدَاحَ نَظَرِيْ بَعَثَنِيْ صِدْقُ الْهِمَّةِ فِي الْاِرْتِقَاءِ اِلٰى مَدَارِجِ الْكَمَالِ
وَفَرْطُ الشَّغَفِ بِاَخْذِ الْعِلْمِ مِنْ اَفْوَاهِ الرِّجَالِ عَلَى التَّرَحُّلِ اِلٰى جُرْجَانِيَّةِ خَوَارَزْمِ مَحَطِّ رِحَالِ
الْاَفَاضِلِ وَمُخَيَّمِ اَرْبَابِ الْفَضَائِلِ صَرَّفَ اللّٰهُ عَنْهَا بَوَائِقَ الزَّمَانِ وَحَرَسَهَا عَنْ طَوَارِقِ الْحَدَثَانِ۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
اسراء:	اسیر کی جمع۔قید	تقلید:	بغیر دلیل کے پیروی کرنا
طفقوا:	شروع کرنا	یتعاطونہ:	ہاتھ سے پکڑنا
توثیق:	مضبوط، پختہ کرنا	تسدید:	کلام کو درست کرنا
یموہون:	پھرنا	قیل وقال:	فضول باتیں، بے فائدہ بحثیں
احداق:	حدق کی جمع آنکھ کی سیاہی	تطرّع:	نقش بندی کرتا ہے
ضمائر:	دل	بضاعت:	سرمایہ، مال
لجاج:	مخالفت میں مشغول ہونا	عناد:	دشمنی
جلّ:	عظیم وکثیر	منہج:	روشن راستہ
الرشاد:	رشد وھدایت	ھیہات:	دور ہونا
الرمزۃ:	لب وابرو سے اشارہ کرنا	دقیقہ:	باریک
الشان:	حال	تفطن:	سمجھنا
اللمحہ:	آنکھوں سے اشارہ کرنا	وطری:	حاجت
اجلت:	جولان سے پھرنا	مستودعات:	ودیعت رکھی ہوئی
قداح:	جوے کا تیر	صدق:	درستی
ہمۃ:	وہ کام جس کا قصد کیا جائے	فرط:	حد سے تجاوز
شغف	میل ومحبت	افواہ:	فو کی جمع، موہنہ
الترحل:	کوچ کرنا	صرف:	پھرنا
حرس:	حفاظت کرنا	طوارق:	طارق کی جمع، رات میں ہونے والی مصیبت
الحدثان:	حادثہ		

ترجمہ: پھر یہ علم بیان ان لوگوں کے ہاتھوں میں چڑھ گیا جو تقلید کے قیدی تھے جنہوں نے بغیر توثیق وتسدید کے حاصل کرنا شروع کیا وہ اس کے مقاصد کے لکھنے میں قیل وقال کے ارد گرد ہی گھومتے تھے۔ اور وہ اس کے لطائف کی تقریر سے فقط مقام وحال کے ذکر پر اختصار کرتے تھے تقلید کی رسی سے ان کی گردنیں نہیں نکلتی تھیں حتی کہ تحقیق کے باغوں میں ان کی آنکھیں روشن ہوتی اور تعصب کے پردے ان کی بصیرتوں سے مرتفع نہیں ہوتے تھے۔ تاکہ سمجھ بوجھ کی باریکیاں ان کے قلوب میں منقش ہو جائیں، ان کی تمام تر پونجی جھگڑا اور فساد ہے اور ان کی بڑی صنعت اور کاریگری واضح راستے سے انحراف کرنا ہے، پس ہونٹوں کے باریک اشاروں پر آگاہ ہونا اور آنکھوں کے مخفی مکان والے اشاروں کو سمجھنا (ان سے) بعید و دور ہے اور میں نے جب بعض فنون کو حاصل کر کے حاجت پوری کر لی اور ان میں امانت شدہ اسرار میں اپنی نظر کے تیر کو گھمایا تو مجھے سچی ہمت نے کمال کے آخری مدارج ومراتب کی طرف چڑھنے میں ابھارا اور انتہائی عشق ومحبت نے آدمیوں کے مونہوں سے (یعنی بزرگ وکبار علماء سے) علم کے حاصل کرنے پر ابھارا، خوارزم کے شہر جرجانیہ کی طرف کوچ وسفر کرنے پر ابھارا جو افاضل لوگوں کے اسباب وآلات کے اترنے کی جگہ اور ارباب فضائل کے ٹھہرنے کا مکان ہے اللہ تعالی زمانہ کے مصائب اس سے دور کرے اور راتوں رات اترنے والے حوادثات سے اسے بچائے۔

عبارت: فَشَمَّرْتُ عَنْ سَاقِ الْجِدِّ اِلٰی اِقْتِنَاءِ ذَخَائِرِ الْعُلُوْمِ وَالْمَعَارِفِ وَاِفْتِلَاذِ الْاَنَاسِیْ مِنْ عُیُوْنِ اللَّطَائِفِ وَصَرَّفْتُ شَطْرًا مِنَ الزَّمَانِ اِلَی الْفَحْصِ عَنْ دَقَائِقِ عِلْمِ الْبَیَانِ اُرَاجِعُ الشُّیُوْخَ الَّذِیْنَ حَازُوْا قَصَبَ السَّبَقِ فِیْ مَضْمَارِہٖ وَاُبَاحِثُ الْحُذَّاقَ الَّذِیْنَ غَاصُوْا عَلٰی غُرَرِ الْفَرَائِدِ فِیْ بِحَارِہٖ وَکَثِیْرًا مَّا کَانَ یُخَالِجُ قَلْبِیْ اَنْ اَشْرَحَ کِتَابَ تَلْخِیْصِ الْمِفْتَاحِ الْمَنْسُوْبِ اِلَی الْاِمَامِ الْعَلَّامَۃِ عُمْدَۃِ الْاِسْلَامِ قُدْوَۃِ الْاَنَامِ اَفْضَلِ الْمُتَاَخِّرِیْنَ الْمُتَبَحِّرِیْنَ جَلَالِ الْمِلَّۃِ وَالدِّیْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الْقَزْوِیْنِیِّ الْخَطِیْبِ بِجَامِعِ دِمَشْقَ اَفَاضَ اللّٰہُ عَلَیْہِ شَآبِیْبَ الْغُفْرَانِ وَاَسْکَنَہٗ فَرَادِیْسَ الْجِنَانِ اِذْ قَدْ وَجَدْتُّہٗ مُخْتَصَرًا جَامِعًا لِغُرَرِ اُصُوْلِ ھٰذَا الْفَنِّ وَقَوَاعِدِہٖ حَاوِیًا لِنُکَتِ مَسَائِلِہٖ وَعَوَائِدِہٖ مُحْتَوِیًا عَلٰی حَقَائِقَ ھِیَ لُبَابُ اٰرَاءِ الْمُتَقَدِّمِیْنَ مُنْطَوِیًا عَلٰی دَقَائِقَ ھِیَ نَتَائِجُ اَفْکَا

الْمُتَأَخِّرِيْنَ مَائِلاً عَنْ غَايَةِ الْإِطْنَابِ وَنِهَايَةِ الْإِيْجَازِ لَائِحاً عَلَيْهِ مَخَائِلُ السِّحْرِ وَدَلَائِلُ الْإِعْجَازِ۔ شِعْرٌ۔ فَفِي كُلِّ لَفْظٍ مِنْهُ رَوْضٌ مِنَ الْمُنَى وَفِي كُلِّ سَطْرٍ مِنْهُ عِقْدٌ مِنَ الدُّرَرِ۔

مفردات کی وضاحت

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
شمرت:	آستین کو بلند کرنا	ساق:	پنڈلی
الجِد:	کوشش کرنا	اقتناء:	کمانا
اختلاز:	قطع کرنا	اناسی:	انسان کی جمع، یہاں مراد آنکھ کی سیاہی ہے،
شطر:	حصہ	حازوا:	جمع کرنا
قصب:	قصبہ کی جمع، نل	اباحث:	تفتیش کرنا
حذاق:	کاریگری میں ماہر	غاصوا:	مطلع ہونا
غُرر:	نفیس وشریف	یخالج:	حرکت کرنا، کھٹکنا
قدوۃ:	مقتداء جس کی پیروی کی جائے	لائح:	ظاہر ہونے والا
المتبصرین:	وہ علماء جو دقت نظر سے مطالب تک رسائی حاصل کریں	مشابیت:	وہ بارش جس کے قطرے چھوٹے ہوں
مخائل:	مخیلۃ کی جمع جو چیز خیال میں ہو	السحر:	امر باریک ودقیق کہ ہر شخص کی طاقت سے باہر ہوجائے
روض:	باغ	عقد:	موتی

ترجمہ: پس میں نے علوم ومعارف کے ذخیروں کو حاصل کرنے کے لیے کوشش کی پنڈلی سے دامن کو اٹھالیا اور لطائف کی آنکھوں سے آنکھ کی سیاہی کو کاٹنے کے لیے (کوشش کی پنڈلی سے دامن کو اٹھالیا) اور میں نے زمانہ کا ایک حصہ علم بیان کی باریکیوں کی جستجو و بحث وتفتیش میں صرف کردیا اور میں اس سلسلے میں ان بڑے بڑے شیوخ سے رجوع کررہا تھا، جنہوں نے سبقت کے نل کو اس کے میدان سے پالیا تھا اور میں بحث ومباحثہ کررہا تھا ان ماہرین علماء سے جنہوں نے نفیس فوائد اور روشن موتیوں پر علم بیان کے دریاؤں میں اطلاع حاصل کرلی تھی، اور میرے دل میں اکثر یہ بات کھٹکتی تھی کہ میں تلخیص المفتاح کی شرح لکھوں جس کی نسبت امام، علامہ، عمدۃ الاسلام، قدوۃ الانام، افضل المتاخرین، جلال الملت والدین محمد [illegible] مغفرت کی بارشیں برسائے اوران

کو جنت کے اعلیٰ مرتبوں میں جگہ عنایت فرمائے کیونکہ میں نے اس کتاب کو مختصر اس فن کے روشن اصول وقواعد کے لیے جامع پایا اور اس کے باریک مسائل اور فوائد پر حاوی تھی۔ اور ایسی حقیقتوں پر مشتمل ہے جو متقدمین کی آراؤں کا خلاصہ ہے اور ایسی باریکیوں پر مشتمل ہے جو متاخرین کی فکروں کا نتیجہ ہے۔ اور انتہائی طوالت اور انتہائی ایجاز سے اعراض کرنے والی ہے۔ اور سحر کے نشانات اور اعجاز کی علامات اس پر ظاہر ہو رہی ہیں اور اس کے ہر لفظ میں تمناؤں کے باغ ہیں اور اس کی ہر سطر میں موتیوں کے ہار ہیں۔

عبارت: وَكَانَ يَعُوْقُنِي عَنْ ذَالِكَ اِنِّي فِي زَمَانٍ اَرَى الْعِلْمَ قَدْ عُطِّلَتْ مَشَاهِدُهٗ وَمَعَاهِدُهٗ وَسُدَّتْ مَصَادِرُهٗ وَمَوَارِدُهٗ وَخَلَتْ دِيَارُهٗ وَمَرَاسِمُهٗ وَعَفَتْ اَطْلَالُهٗ وَمَعَالِمُهٗ حَتّٰى اَشْفَتْ شُمُوْسُ الْفَضْلِ عَلَى الْاُفُوْلِ وَاسْتَوْطَنَ الْاَفَاضِلُ زَوَايَا الْخُمُوْلِ يَتَلَهَّفُوْنَ مِنْ اِنْدِرَاسِ اَطْلَالِ الْعُلُوْمِ وَالْفَضَائِلِ وَيَتَاَسَّفُوْنَ مِنْ اِنْعِكَاسِ اَحْوَالِ الْاَذْكِيَاءِ وَالْاَفَاضِلِ وَهٰكَذَا يَذْهَبُ الزَّمَانُ عَلَى الْعِبَرِ وَيَفْنَى الْعِلْمُ فِيْهِ وَيَنْدَرِسُ الْاَثَرُ۔

مفردات کی وضاحت

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
یعوقنی:	روکتا ہے	عطلت:	خالی وفارغ کیا جانا
مشاہد:	جمع مشہد، طلباء کے تعلیم کے حاضر ہونے کا مکان	معاہد:	مکان معین
سدت:	بند کیا جانا	موارد:	وہ دروازے جن سے صدور ورود ہوں
خلت:	خالی ہونا	مراسمہ:	منزل کے نشانات
عفت:	مٹ جانا	اطلالہ	جمع طل، آثار
اشفت:	قریب ہونا	الافول:	غروب ہونا
استوطن:	وطن بنالینا	زوایا:	زاویہ کی جمع، گوشہ
الخمول:	گمنامی	یتلھفون:	افسوس کرتے ہوئے
العبر:	جمع عبرۃ، آنسو، عبرۃ اعتبار ونصیحت		

ترجمہ: اور مجھے اس کی شرح سے یہ بات روکتی تھی کہ میں ایسے زمانے میں ہوں کہ جس میں دیکھتا ہوں کہ علم کے حاضر ہونے کے مکانات اور جگہیں ویران ہو چکی ہیں اور اس کے آنے اور جانے کے

دروازے بند ہو چکے ہیں اور اس کے گھر (مدارس) اور نشانات (دارالکتب) خالی ہو چکے ہیں اور اس کے گھر کے آثار و نشانات تک مٹ گئے ہیں۔ حتیٰ کہ فضیلت کے سورج ڈوبنے کے قریب ہو چکے ہیں اور فاضل ترین انسانوں نے گمنامی کے گوشوں کو وطن بنالیا اور وہ افسوس کر رہے ہیں علوم فضائل کے نشانات کے مٹنے سے اور ذہین و فاضل ترین انسانوں کے حالات کے منعکس ہونے سے اظہار افسوس کر رہے ہیں اور اسی طرح سے آنسوؤں پر زمانہ چلتا ہے اور اس میں علم فنا ہو جاتا ہے اور اثر و نشان مٹ جاتا ہے۔

عبارت: لٰكِنِّي لَمَّا رَاَيْتُ تَوَفُّرَ رَغَبَاتِ الْمُحَصِّلِيْنَ عَلٰى تَعَلُّمِ هٰذَا الْكِتَابِ وَتَحْصِيْلِهٖ وَامْتِدَادَ اَعْنَاقِهِمْ نَحْوَ الْاِحَاطَةِ بِجُمْلَتِهٖ وَتَفَاصِيْلِهٖ وَاَكْثَرُهُمْ قَدْ حُرِمُوْا تَوْفِيْقَ الْاِهْتِدَاءِ اِلٰى مَا فِيْهِ مِنْ مَطْوِيَّاتِ الرُّمُوْزِ وَالْاَسْرَارِ اِذْ لَمْ يَقَعْ لَهٗ شَرْحٌ يَكْشِفُ عَنْ وُجُوْهِ خَرَائِدِهِ الْاَسْتَارَ تَرٰى بَعْضَ مُتَعَاطِيْهِ قَدِ اكْتَفَوْا بِمَا فَهِمُوْهُ مِنْ ظَاهِرِ الْمَقَالِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمْ اِطِّلَاعٌ عَلٰى حَقِيْقَةِ الْحَالِ وَبَعْضُهُمْ قَدْ تَصَدَّوْا السُّلُوْكَ طَرَائِقَهٗ مِنْ غَيْرِ دَلِيْلٍ فَاَضَلُّوْا كَثِيْرًا وَضَلُّوْا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيْلِ۔ فَاخْتَلَسْتُ مِنْ اَثْنَاءِ التَّحْصِيْلِ فُرَصًا مَعَ مَا اَتَجَرَّعُ مِنَ الزَّمَانِ غُصَصًا فَطَفِقْتُ اَقْتَحِمُ مَوَارِدَ السَّهَرِ غَائِصًا فِيْ لُجَجِ الْاَفْكَارِ وَاَلْتَقِطُ فَرَائِدَ الْفِكْرِ مِنْ مَطَارِحِ الْاَنْظَارِ وَبَذَلْتُ الْجُهْدَ فِيْ مُرَاجَعَةِ الْفُضَلَاءِ الْمُشَارِ اِلَيْهِمْ بِالْبَنَانِ وَمُمَارَسَةٍ لِلْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِيْ فَنِّ الْبَيَانِ لَاسِيَّمَا دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ وَاَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ فَلَقَدْ تَنَاهَيْتُ فِيْ تَصَفُّحِهِمَا غَايَةَ الْوُسْعِ وَالطَّاقَةِ

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
توفر:	زیادتی	رغبات:	میلان
خرائد:	جمع خریدہ، وہ موتی جس میں سوراخ نہ ہو	الاستار:	جمع ساتر، چھپانا
اختلست:	میں نے لی	الغصۃ:	جو حلق میں اٹک جائے
فطفقت:	شروع ہونا	اقتحم:	گھسنا
السھر:	بیداری	لجج:	لجۃ کی جمع گرداب عظیم، کثیر پانی
التقط:	میوہ چننا	مطارح:	مطرح کی جمع، پھینکنے کی جگہ
بذلت:	خرچ کرتا ہوں	مراجعۃ:	آنا، جانا

ترجمہ: لیکن جب میں نے طالب علموں کی زیادتی اور شوق کو دیکھا اس کتاب کے سیکھنے پر اور میں نے دیکھا کہ اس کتاب کے اجمال و تفصیل کے احاطہ کرنے پر ان کی گردنیں لمبی ہو رہی ہیں حالانکہ اکثر اس کتاب میں لپٹے ہوئے اسرار و رموز کی طرف ھدایت کی توفیق حاصل کرنے سے محروم تھے۔ کیونکہ اس کی کوئی ایسی شرح نہیں لکھی گئی تھی جو کہ اس کے جواں مسائل کے چہروں یا مشکل مطالب کے چہروں سے پردوں کو ہٹائے۔ تم بعض ان لوگوں کو دیکھو گے کہ جنہوں نے اس کتاب کو اپنے ہاتھوں میں لے رکھا ہے۔ اور اس کی ظاہر عبارت کے مفہوم پر اکتفاء کر لیا ہے اور وہ حقیقت حال سے بے خبر ہیں اور مقاصد و مطالب کتاب سے غافل ہیں اور بعض دوسرے بغیر راہنما کے اس کے راستوں پر چلنے کے درپے ہوئے تو انہوں نے کثیر لوگوں کو گمراہ کیا اور خود بھی سیدھے راستے سے بھٹک گئے۔ پھر میں نے زمانہ طالب علمی میں ہی رخصت و فرصت لی باوجود یہ کہ میں زمانہ کی تکالیف کو گھونٹ گھونٹ پی رہا تھا۔ پس میں نے بیداری کے گھاٹوں میں گھسنا شروع کیا اس حال میں کہ میں افکار کی موجوں میں غوطہ لگا رہا تھا اور میں نے فکر کے قیمتی موتی نظروں کے چھپنے کے مقام سے چننے شروع کیے، اور جن فضلاء کی طرف انگلیوں سے اشارہ کیا جاتا تھا (ماہرین فن) ان کے پاس بار بار آنے جانے میں میں نے مکمل و انتہائی طاقت و کوشش کی اور اسی طرح میں نے فن بیان میں لکھی ہوئی کتابوں کے مطالعہ میں انتہائی کوشش کی خصوصا دلائل الاعجاز اور اسرار البلاغت کے ایک ایک صفحہ کو دیکھتے، ورق گردانی و جستجو میں انتہائی طاقت لگا دی۔

عبارت: ثُمَّ جَمَعْتُ لِشَرْحِ هٰذَا الْكِتَابِ مَا يُذَلِّلُ صِعَابَ عَوِيْصَاتِهِ الْاَبِيَّةِ وَيُسَهِّلُ طَرِيْقَ الْوُصُوْلِ اِلٰى ذَخَائِرِ كُنُوْزِهِ الْمَخْفِيَّةِ وَاَوْدَعْتُهٗ فَرَائِدَ نَفِيْسَةٍ وَشَحَّتْ بِهَا كُتُبُ الْقُدَمَاءِ وَفَوَائِدَ شَرِيْفَةً سَمَحَتْ بِهَا اَذْهَانُ الْاَذْكِيَاءِ وَغَرَائِبَ نُكَتٍ اِهْتَدَيْتُ اِلَيْهَا بِنُوْرِ التَّوْفِيْقِ وَلَطَائِفَ فِقَرٍ اِتَّخَذْتُهَا مِنْ عَيْنِ التَّحْقِيْقِ وَتَمَسَّكْتُ فِيْ دَفْعِ اِعْتِرَاضَاتِهِ بِذَيْلِ الْعَدْلِ وَالْاِنْصَافِ وَتَجَنَّبْتُ فِيْ رَدِّ مَا اَوْرَدَ عَلَيْهِ مِنْ مَذْهَبِ الْبَغْيِ وَالْاِعْتِسَافِ وَاَشَرْتُ اِلٰى حَلِّ اَكْثَرَ غَوَامِضِ الْمِفْتَاحِ وَالْاِيْضَاحِ وَنَبَّهْتُ عَلٰى بَعْضِ مَا وَقَعَ مِنَ التَّسَامُحِ لِلْفَاضِلِ الْعَلَّامَةِ فِيْ شَرْحِ الْمِفْتَاحِ وَاَوْمَاْتُ اِلٰى مَوَاضِعَ زَلَّتْ فِيْهَا اَقْدَامُ الْاٰخِذِيْنَ فِيْ هٰذِهِ الصِّنَاعَةِ وَاَغْمَضْتُ عَمَّا وَقَعَ لِبَعْضِ مُتَعَاطِيْ هٰذَا

الْكِتَابِ مِنْ غَيْرِ بِضَاعَةٍ وَرَفَضْتُ التَّأَسِّي بِجَمَاعَةٍ حَظَرُوْا تَحْقِيقَ الْوَاجِبَاتِ وَمَا فَرَضْتُ عَلٰى نَفْسِي سُنَّتَهُمْ فِي تَطْوِيلِ الْوَاضِحَاتِ وَحِيْنَ فَرَغْتُ عَنْ تَسْوِيْدِ الصَّحَائِفِ بِتِلْكَ اللَّطَائِفِ۔ شعر۔ رَمَانِي الدَّهْرُ بِالْأَرْزَاءِ حَتّٰى۔ فُؤَادِي فِي غِشَاءٍ مِنْ نِبَالٍ + فَصِرْتُ إِذَا أَصَابَتْنِي سِهَامٌ۔ تَكَسَّرَتِ النِّصَالُ عَلَى النِّصَالِ۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
یذلل:	تابع کرنا	صعاب:	صعب کی جمع، سخت ودشوار
عویصات:	دشوار	اودعتہ:	امانت رکھنا
وشحت:	مزین کرنا	سمحت:	سخاوت کرنا
عین التحقیق:	تحقیق کے چشمے	ارماءت:	لب وابرو سے اشارہ کرنا
رفضت:	ترک کرنا	التاءسی:	اقتداء کرنا
حظروا:	منع کرنا	سنن:	طریقہ، راستہ
تسوید الصحائف:	صفحات کو سیاہ کرنا		

ترجمہ: پھر میں نے اس کتاب کی شرح کے واسطے ان چیزوں کو جمع کیا جو انکار کر دینے والی سخت مشکلات کی مشکلات کو تابع کرنے والی تھی اور اس کے مخفی خزائن کے ذخائر کی طرف پہنچنے والے راستے کو آسان کر دینے والی تھیں اور میں یگانہ و نفیس موتیوں کو اس میں امانت رکھ دیا کہ جن سے قدماء کی کتابیں مزین تھیں اور ایسے شریف فوائد جن کے ساتھ ذہین انسانوں کے ذہنوں نے سخاوت کی اور ایسے عجیب نکتے بھی میں نے اس میں امانت رکھ دیئے جن کی طرف میں توفیق کے نور سے ھدایت اور تلخیص پر وارد کئے گئے اعتراضات کے دفعیہ کے لیے میں نے عدل وانصاف کے دامن کو پکڑا اور اس پر کیے گئے اعتراضات کے دور کرنے میں تعدی اور کجی کی راہ سے میں نے پہلو تہی کی ہے۔ اور مفتاح وایضاح کی اکثر مشکلات کے حل کی طرف بھی میں نے اشارہ کر دیا ہے اور علامہ فاضل (قطب الدین شیزر) کو مفتاح کی شرح لکھنے مین جو کچھ تسامح واقع ہوا ہے ان میں سے بعض پر میں نے تنبیہ بھی کی ہے اور اس فن کے علماؤں کے قدم جن جگہوں میں پھسلے ہیں ان کی طرف میں نے اشارہ کر دیا ہے۔ اور جو بغیر سرمایہ علمی کے کتاب کو ہاتھ میں لینے والے تھے (شارحین) ان سے جو خطائیں واقع ہوئیں ان سے میں چشم پوشی کی ہے

اور میں نے ان لوگوں کی اقتداء کو ترک کر دیا ہے جن لوگوں نے واجبات کی تحقیق کو بھی اپنے اوپر حرام کر دیا اور میں نے واضح چیزوں کی تطویل میں ان کی راہ کو اپنے اوپر فرض نہیں کیا اور جس وقت ان لطائف کے ساتھ صحائف کو سیاہ کرنے سے (لکھنے سے) فارغ ہوا تو۔ شعر

زمانے نے مجھ پر مصیبتوں کی بوچھاڑ کر دی — حتی کہ میرا دل تیروں کے پردے میں چھپ گیا

اور میں ایسا ہو گیا کہ جب تیر آ کر مجھے لگتا — تو تیر کی نوک، تیر کی نوک پر آ کر ٹوٹ جاتی

عبارت: وَذَالِكَ مِنْ تَوَارُدِ الْاَخْبَارِ بِتَفَاقُمِ الْمَصَائِبِ فِي الْعَشَائِرِ وَالْاَخْوَانِ + عِنْدَ تَلَاطُمِ اَمْوَاجِ الْفِتَنِ فِي دِيَارِ خُرَاسَانَ لَاسِيَّمَا شعر۔ دِيَارٌ بِهَا حَلَّ الشَّبَابُ تَمِيْمَتِي + وَاَوَّلُ اَرْضٍ مَسَّ جِلْدِيْ تُرَابُهَا + فَلَقَدْ جَرَّدَ الدَّهْرُ عَلى اَهَالِيْهَا سَيْفَ الْعُدْوَانِ وَاَبَادَ مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ السُّكَّانِ فَلَمْ يَدَعْ مِنْ اَوْطَانِهَا الْاَدِمَنَةُ لَمْ تَتَكَلَّمْ مِنْ اُمِّ اَوْفَى وَلَمْ يَبْقِ مِنْ حَزْبِهَا الَّا قُوْمٌ بِبَلْدَحٍ عَجَفِيٌّ۔ شعر كَانَ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْحَجُوْنِ اِلَى الصَّفَا + اَنِيْسٌ وَلَمْ يَسْمُرْ بِمَكَّةَ سَامِرٌ + فَطَرَحْتُ الْاَوْرَاقَ فِي زَوَايَا الْهِجْرَانِ وَنَسَجْتُ عَلَيْهَا عَنَاكِبَ النِّسْيَانِ فَضَرَبْتُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا حِجَابًا مَسْتُوْرًا وَجَعَلْتُهَا كَانَ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُوْرًا وَاِلَى اللّٰهِ الْمُشْتَكىٰ مِنْ دَهْرٍ اِذَا اَسَاءَ اَصَرَّ عَلى اِسَاءَتِهٖ وَاِنْ اَحْسَنَ نَدِمَ عَلَيْهِ مِنْ سَاعَتِهٖ۔ ثُمَّ اَلْجَاءَنِي فَرْطُ الْمَلَالِ وَضَيْقُ الْبَالِ اِلٰى اَنْ تَلْفِظَنِي اَرْضٌ اِلٰى اَرْضٍ وَيَجُرُّنِي رَفْعٌ اِلٰى خَفْضٍ حَتّٰى اَنَخْتُ بِمَحْرُوْسَةِ هَرَاةٍ حَمَاهَا اللّٰهُ عَنِ الْاٰفَاتِ فَفَتَحَ اللّٰهُ عَيْنَيَّ مِنْهَا عَلى جَنَّةِ النَّعِيْمِ بَلْدَةٍ طَيِّبَةٍ وَمَقَامٍ كَرِيْمٍ۔ شعر۔ لَقَدْ جُمِعَتْ فِيْهَا الْمَحَاسِنُ كُلُّهَا + وَاَحْسَنُهَا الْاِيْمَانُ وَالْيُمْنُ وَالْاَمْنُ۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
عشائر:	عشیرہ کی جمع، قبیلہ	تلاطم:	زیر وزبر ہونا
امواج:	موج کی جمع، اضطراب	الفتن:	بلاو مصیبت
ادمنہ:	مکان کے نشان	عجفی:	عجیف کی جمع، زرد ولاغر
فطرحت:	پھینک دینا	الھجران:	ترک کر دینا
نسجت:	جالا بن دینا	عناکب:	عنکبوت کی جمع، مکڑی

ترجمہ: اور یہ (رمی مذکورہ) بڑی بڑی مصیبتوں کی پے در پے خبروں کے آنے کی وجہ سے تھی جو قبیلوں اور بھائیوں کے سلسلے میں دیار خراسان میں فتنوں کے موج مارنے کے وقت تھیں۔ شعر

وہ ایسی جگہ ہے جہاں پر جوانی نے میرے تعویزوں کو اتارا اور وہ پہلی زمین ہے کہ جس کی مٹی نے میرے جسم کو چھوا

اور زمانہ نے اہل خراسان پر دشمنی کی تلوار کو میان سے نکال دیا اور سب ہی مکینوں کو ھلاک کر دیا اور ان کے وطنوں کے صرف نشانات ہی کو چھوڑا جنہوں نے ام اوفی سے گفتگو بھی نہیں کی اور نہیں باقی رہا ان کے گروہ سے مگر ایک قوم مقام بلاح میں لاغر و کمزور۔ شعر

گویا کہ جون سے صفاء تک کوئی بھی انس رکھنے والا نہیں تھا اور نہ ہی مکہ میں کوئی قصہ گو تھا

پھر میں نے اوراق (شرح) کو ہجر و فراق کے گوشہ میں پھینک دیا اور نسیان و بھول چوک کی مکڑی نے ان پر جالا تان لیا اور میں نے اپنے ان اوراق کے درمیان ایک چھپانے والا پردہ ڈال دیا اور میں نے ان کو ایسا کر دیا گویا وہ کچھ چیز ہی نہیں تھے۔ اور زمانہ کی شکایت اللہ ہی سے کی جا سکتی ہے جب برائی کرتا ہے تو اس پر ڈٹ جاتا ہے اور اگر اچھائی کرتا ہے تو اسی وقت نادم ہو جاتا ہے پھر انتہائی تھکاوٹ اور دل کی تنگی نے مجھے مجبور کر دیا یہاں تک کہ ایک زمین مجھے دوسری زمین کی طرف پھینکتی رہی اور بلندی نے پستی کی طرف کھینچا حتی کہ میں نے محفوظ برات میں سواری کو بٹھایا۔ اللہ تعالی اس شہر کو آفات سے محفوظ رکھے اور اللہ تعالی نے میری آنکھ کو جنت النعیم پر کھول دیا وہ کتنا ہی پاکیزہ شہر اور مقام کریم ہے۔ شعر

بے شک اس میں ساری ہی خوبیاں اور اچھائیاں جمع کر دی گئیں ہیں اور ان میں سے سب سے اچھی ایمان داری امن و برکت ہے

عبارت: فَشَاهَدْتُ اَنْ قَدْ سَطَعَتْ اَنْوَارُ الْعِلْمِ وَالْهِدَايَةِ وَخَمَدَتْ نِيْرَانُ الْجَهْلِ وَالْغَوَايَةِ وَظَلَّ ظِلُّ الْمَلَكِ مَمْدُوْدًا وَلِوَاءُ الشَّرْعِ بِالْعِزِّ مَعْقُوْدًا وَعَادَ عُوْدُ الْاِسْلَامِ اِلَى رُوَائِهِ وَاٰضَ رَوْضُ الْفَضْلِ اِلَى مَائِهِ وَنُظِمَ شَمَلُ الْخَلَائِقِ بَعْدَ الشَّتَاتِ وَوَصَلَ حَبْلُهُمْ عَقِيْبَ الْبَتَاتِ وَاسْتَظَلَّ الْاَنَامُ بِظِلَالِ الْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَارْتَبَعُوْا فِي رِيَاضِ الْاَمْنِ وَالْاَمَانِ كُلُّ ذٰلِكَ بِمَيَامِنِ دَوْلَةِ سُلْطَانِ الْاِسْلَامِ ظِلِّ اللّٰهِ عَلَى الْاَنَامِ مَالِكِ رِقَابِ الْاُمَمِ خَلِيْفَةِ اللّٰهِ فِي الْعَالَمِ حَامِي بِلَادِ اَهْلِ الْاِيْمَانِ مَاحِي اٰثَارِ الْكُفْرِ وَالطُّغْيَانِ نَاصِرِ الشَّرِيْعَةِ الْقَوِيْمَةِ سَالِكِ الطَّرِيْقَةِ الْمُسْتَقِيْمَةِ بَاسِطِ

مِهَادِالْعَدْلِ وَالْاِنْصَافِ هَادِمِ اَسَاسِ الْجَوْرِوَالْاِعْتِسَافِ وَالِي لِوَاءِ الْوَلَايَةِ فِي الْاٰفَاقِ مَالِكِ سَرِيْرِ الْخِلَافَةِ بِالْاِسْتِحْقَاقِ الْمُجْتَهِدِ فِي نَصْبِ سُرَادِقِ الْاَمْنِ وَالْاَمَانِ الْمُمْتَثِلِ لِنَصِّ اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ الْخَالِصُ طَوِيَّتُه' فِي اِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللّٰهِ الصَّادِقُ نِيَّتُه' فِي اَحْيَاءِ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
سطع:	منتشر و بلند ہونا	خمدت:	بجھنا
نیران:	نار کی جمع آگ	الغوایہ:	گمراہی
رُواء:	شکل زیباء تازگی	شمل:	پراگندگی
الشتات:	متفرق و پراگندہ	استظل:	سایہ طلب کرنا
ارتبعوا:	منزل و مکان بنالینا	المیامن:	لمن کی جمع حرکت
دولۃ:	غلبہ	القویمۃ:	طغیان، سرکشی
ھادم:	توڑنا، خراب کرنا	الاعتاف:	کجی
عتق:	کنارہ، طرف	نصب:	قائم کرنا
سرادقات:	سرادق کی جمع خیمہ	سریر:	تخت

ترجمہ: پس میں نے دیکھا کہ علم وہدایت کے انوار بلند و منتشر ہو گئے ہیں اور جہل وگمراہی کی آگ بجھ گئی ہے اور بادشاہ کا سایہ لمبا ہو گیا ہے اور شریعت کا پرچم عزت وغلبہ کی وجہ سے باندھا گیا ہے اور اسلام کی لکڑی اپنی رونق وتازگی کی طرف لوٹ آئی ہے اور فضل ودانش کے باغ اپنے پانی کی طرف واپس آ گئے ہیں اور مخلوق کے پراگندہ امور تفریق کے بعد پرواروجمع کر دیے گئے ہیں اور ان کی رسی کٹنے کے بعد مل گئی ہے اور لوگوں نے عدل واحسان کا سایہ حاصل کر لیا ہے اور رعیت نے امن وامان کے باغوں میں مکان تعمیر کر لیے ہیں اور یہ سب بابرکت غلبہ سلطان الاسلام سے ہے وہ لوگوں پر خدا کا سایہ ہیں جہاں میں امتوں کی گردنوں کے مالک خدا کے خلیفہ ہیں، مومنوں کے شہروں کے محافظ ہیں کفر وسرکشی کے آثار کو مٹانے والے ہیں شریعت مستقیم کے ناصر ومددگار، سیدھے راستے پر چلنے والے، عدل وانصاف کے فرش کو بچھانے والے ظلم وکجی کی بنیاد کو گرانے والے اطراف میں ولایت وحکومت کے پرچم کے مالک ومتصرف، تخت خلافت کے مالک ہوئے ہیں۔ از روئے استحقاق کے امن وامان کے خیموں کے قائم کرنے

والے، تابعداری واطاعت کرنے والے، صریح آیت قرآنی (ان اللہ یامر بالعدل والاحسان) کی ان کی دل وضمیر کلمۃ اللہ کے بلند کرنے میں خالص ہے سنت رسول کو زندہ کرنے میں ان کی نیت سچی ہے۔

عبارت: شعر۔ خَلِيْفَةُ الْمَلِكِ الْآفَاقِ سَطْوَتُه، وَالْحَقُّ كَانَ مَدَاهُ أَيَّةً سَلَكَا۔ يَحُوْمُ حَوْلَ ذَرَاهُ الْعَامِلُوْنَ كَمَا تَرَى الْحَجِيْجَ بِبَيْتِ اللّٰهِ مُعْتَرِكَا يُحْيِي نَسِيْمَ رَضِيٍّ مِنْهُ الزَّمَانُ وَكَمْ۔ مُكَافِحٍ بِلَظَى مِنْ سُخْطِهٖ هَلَكَا أَطَارَ صَاعِقَةً مِنْ نَصْلِهٖ فَبِهَا إِلَى السِّمَاكِ لِوَاءُ الشَّرْعِ قَدْ سَمَكَا وَصَادَفَ الرُّشْدَ مِنْهَا كُلُّ مُعْتَسِفٍ قَدْ كَانَ فِي ظُلُمَاتِ الْغَيِّ مُنْهَمِكَا۔ فَالدِّيْنُ صَارَ قَرِيْرَ الْعَيْنِ مُبْتَسِمًا وَالْمُلْكُ أَقْبَلَ بِالْإِقْبَالِ مُمْتَسِكَا عَلَا فَأَصْبَحَ يَدْعُوْهُ الْوَرٰى مَلِكًا۔ وَرَيْثَمَا فَتَحُوْا عَيْنًا غَدَا مَلَكًا۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
سطوتہ:	قہر ودبدبہ	مداہ:	غایت
یحوم:	پھرتا ہے	الحجیج:	حجاج کی جمع قصد کرنا
معترکا:	ازدحام وبھیڑ کرنا	مکافح:	دشمن، شخص معارض
لظی:	آگ	السماک:	انتہائی بلند وبالا ستارہ
صارف:	پایا	معتسف:	کجرو
قریر العین:	آنکھ کی ٹھنڈک	مبتسما:	مسکرانا

ترجمہ: وہ خلیفہ ہیں جن کا رعب ودبدبہ دنیا کا مالک ومتصرف ہو گیا اور جدھر بھی جائیں حق ہی انکی اصلی غرض وغایت ہے عالم کے گھر کے قریب قصر رفیع وبلند بنگلے کے اردگرد پھرتے ہیں جیسے آپ حاجیوں کو بیت اللہ کے اردگرد جمع دیکھتے ہیں ان کی رضا خوشنودی کی خوشبودار ہوا زمانہ کو زندہ کرتی ہے اور کتنے ہی مدمقابل ان کے غصے کے شعلے کی وجہ سے ہلاک ہوئے، ممدوح نے تلوار کی دھار سے بجلی کو دشمن کی جانب اڑا دیا اور صاعقہ کے ذریعے سے شریعت کا پرچم ستارہ سماک تک بلند ہو گیا اور اس سے ہر مجرو نے سیدھے راستہ کو پالیا جو سرکشی وگمراہی کی تاریکیوں میں مشغول تھا پس دین ٹھنڈی آنکھوں اور مسکرانے والا ہو گیا اور ملک اور بادشاہت بلندی کو تھامنے والی ہو گئی۔ بلند ہوا اس نے اس حال میں صبح کی کہ لوگ اسے بادشاہ پکار رہے تھے۔ اور مخلوق جب عین کلمہ کو فتحہ دے تو یہ بادشاہ ملک (فرشتہ) ہو جاتا ہے۔

عبارت: وَهُوَالسُّلْطَانُ الْغَازِیُ الْمُجَاهِدُ فِی سَبِیْلِ اللّٰہِ مُعِزُّ الْحَقِّ وَالدُّنْیَا وَالدِّیْنِ غِیَاثُ الْاِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِیْنَ اَبُوالْحُسَیْنِ مُحَمَّدٍ کَرَتْ لَازَالَتْ اَقْطَارُ الْاَرْضِ مُشْرِقَةً بِاَنْوَارِ مَعْدَلَتِہٖ وَاَغْصَانُ الْخَیْرَاتِ مَوْرِقَةً بِسَحَائِبِ رَاْفَتِہٖ فَھُوَالَّذِیْ صَرَّفَ عِنَانَ الْعِنَایَةِ نَحْوَ حِمَایَةِ الْاِسْلَامِ وَشَیَّدَ بِبُنْیَانِ الْھِدَایَةِ اَثْرُ مَااَشْرَفَ عَلَی الْاِنْھِدَامِ وَاَمْطَرَ عَلَی الْعَالَمِیْنَ سَحَائِبَ الْاَفْضَالِ وَالْاَنْعَامِ وَخَصَّ مِنْ بَیْنِھِمِ الْعَالِمِیْنَ بِمَزِیْدِ الْاِشْبَالِ وَالْاِکْرَامِ۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
اغصان:	غصن کی جمع ٹہنی شاخ	صرف:	پھیر دینا
عنان:	باگ، لگام	عنایہ:	قصد وتوجہ
نحو:	جانب	حمایہ:	محافظت
شید:	مضبوط محکم	اشرف:	قرب
انھدام:	خراب ویران ہونا	الاشبال:	مہربانی، شفقت

ترجمہ: وہ بادشاہ ہے خدا کی راہ میں جہاد کرنے والا دین حق کو عزت دینے والا غیاث المسلمین والاسلام ابوالحسن محمد کرت، زمین کی اطراف ان کے عدل کی روشنی سے چمکتے رہیں اور خیرات کی ٹہنیاں تروتازہ رہیں ان کی مہربانی کے بادلوں سے اور یہ ممدوح وہ ہیں جنہوں نے قصد وعنایت کی لگام کو اسلام کی حمایت کی طرف پھیر دیا ہے اور ھدایت کی بنیاد کو جو گرنے کے قریب تھی مضبوط کر دیا ہے اور دنیا جہاں والوں پر افضال وانعام کے بادلوں کی بارش برسائی اور دنیا وجہاں والوں میں سے مزید مہربانی واکرام کے ساتھ علماء کو خاص کر دیا۔

عبارت: شعر۔ اَقَامَتْ فِی الرِّقَابِ لَہٗ اَیَادِیْ + ھِیَ الْاَطْوَاقُ وَالنَّاسُ الْحَمَامُ فَقَرَأْتُ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ اَذْھَبَ عَنَّا الْحُزْنَ وَوَسَّمْتُ بِنِسْیَانِ الْاَحِبَّةِ وَالْوَطَنِ وَصِرْتُ بِعَمِیْمِ لُطْفِہٖ مَغْبُوطاً مَحْظُوظاً وَبِعَیْنِ عِنَایَتِہٖ مَلْحُوظاً مَحْفُوظاًفَشَدَّ ذَالِکَ عَضُدِیْ وَھَزَّ مِنْ عِطْفِیْ ثُمَّ ھَدَانِیَ اللّٰہُ سُبْحَانَہٗ سَوَاءَ الطَّرِیْقِ وَاَفَاضَ عَلٰی سِبْحَالِ التَّوْفِیْقِ حَتّٰی رَجَعْتُ اِلٰی مَاجَمَعْتُ وَ شَمَّرْتُ الذَّیْلَ لِتَصْحِیْحِہٖ وَتَرْتِیْبِہٖ وَاسْتَنْھَضْتُ الرَّجِلَ وَالْخَیْلَ فِیْ تَنْقِیْحِہٖ وَ تَھْذِیْبِہٖ وَاَضَفْتُ اِلَیْہِ مَا سَمِحَ بِہٖ فِیْ

اِثْنَاءِ ذٰلِكَ الْفِكْرُ الْفَاتِرُ وَسَنَحَ بِعَوْنِ اللّٰهِ لِلنَّظَرِ الْقَاصِرِ فَجَاءَ بِحَمْدِ اللّٰهِ كَنْزًا مَدْفُوْنًا مِنْ جَوَاهِرِ الْفَوَائِدِ وَبَحْرًا مَشْحُوْنًا بِنَفَائِسِ الْفَرَائِدِ۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
ایادی:	نعمتیں مجاز مرسل کے طور پر	حمام:	جنس کبوتر
وسمت:	داغ، نشان لگایا گیا	الاحبۃ:	حبیب کی جمع
عمیم:	عام، شامل	مغبوطاً:	رشک کیا ہوا
محظوظاً:	نصیب والا	ھز من عطفی:	اس نے میرے بعض کنارے کو حرکت دی
سجال:	سجل کی جمع ڈول	استنھضت:	طلب قیام
رجل:	پیادہ	خیل:	سوار
سح:	سخاوت کرنا	فاتر:	ست ڈھیلی ہوئی
سنح:	ظاہر ہوا	مشحونا:	پُر کیا ہوا
کنزمدفونا:	پوشیدہ خزانہ		

ترجمہ: لوگوں کی گردنوں میں ممدوح کے احسانات وانعام ثابت ہوگئے۔

اور یہ انعامات طوق ہیں اور لوگ کبوتر

پھر میں نے کہا سب تعریفیں اس خدا کے لیے جو غم وحزن ھم سے لے گیا۔ اور دوستوں اور وطن کے فراموش کر دینے کا مجھے نشان لگایا گیا۔ اور ممدوح کے عام وشامل لطف کی وجہ سے مجھ سے رشک کیا گیا، اور عظیم حصہ والا ہوگیا اور اس کی عنایت وتوجہ کی آنکھ سے لحاظ کیا ہوا محفوظ ہوگیا پس اس نے میرے بازو کو مضبوط کر دیا اور میرے بعض جانب کو حرکت دی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے مجھے سیدھے راستے کی ھدایت دی اور توفیق کے ڈول میرے اوپر بہائے حتی کہ میں اس چیز کی طرف واپس ہوا جس کو میں نے جمع کیا تھا اور میں نے اس کی تصحیح وترتیب کے لیے دامن کو اٹھایا اور میں نے اسے ہر عیب سے پاک اور ہر نقص سے صاف کرنے میں پیاروں اور شہسواروں سے مدد طلب کی اور اسی فن میں میری ست فکر نے جن مطالب کی سخاوت کی تھی ان کو بھی میں نے اس شرح سے ملا دیا اور جو کوتاہ نظر کے لیے اللہ کی مدد سے ظاہر ہوا تھا پس اللہ کی مدد سے ایک مخفی خزانہ فوائد کے جواہرات کا بن گیا اور نفیس و یکتا موتیوں کا بھرا ہوا سمندر ہوگیا۔

عبارت: فَجَعَلْتُهُ تُحْفَةً لِحَضْرَتِهِ الْعَلِيَّةِ وَخِدْمَةً لِسُدَّتِهِ السَّنِيَّةِ لَازَالَتْ مَلْجَأً لِطَوَائِفِ الْاَنَامِ۔ وَمَلَاذًا لَهُمْ مِنْ حَوَادِثِ الْاَيَّامِ وَحِصْنًا حَصِينًا لِلْاِسْلَامِ بِالنَّبِيِّ وَاٰلِهٖ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَالْمَرْجُوُّ مِنْ خُلَّانِي وَخُلَّصِ اِخْوَانِي اَنْ يُشَيِّعُونِي بِصَالِحِ الدُّعَاءِ وَيَشْكُرُونِي مَاعَانَيْتُ فِي هٰذَا التَّالِيفِ مِنَ الْكَدِّ وَالْعَنَاءِ وَاِلَى اللّٰهِ اَتَضَرَّعُ فِي اَنْ يَنْفَعَ بِهِ الْمُحَصِّلِيْنَ الَّذِيْنَ هُمْ لِلْحَقِّ طَالِبُوْنَ وَعَنْ طَرِيْقِ الْعِنَادِ نَاكِبُوْنَ وَغَرْضُهُمْ تَحْصِيلُ الْحَقِّ الْمُبِيْنِ لَاتَصْوِيْرُ الْبَاطِلِ بِصُوْرَةِ الْيَقِيْنِ وَهٰذَا الْعُمْرِى مَوْصُوْفٌ عَزِيْزُ الْمَرَامِ قَلِيْلُ الْوُجُوْدِ فِي هٰذِهِ الْاَيَّامِ فَلَقَدْ غَلَبَ عَلَى الطِّبَاعِ اللَّدَدِ وَالْعِنَادِ وَفَشَا الْجِدَالِ وَالْحَسَدُ بَيْنَ الْعِبَادِ وَلَئِنْ فَاتَنِي مِنَ النَّاسِ الثَّنَاءُ الْجَمِيْلُ فِي الْعَاجِلِ فَحَسْبِي مَا اَرْجُو مِنَ الثَّوَابِ الْجَزِيْلِ فِي الْاٰجِلِ وَمَاتَوْفِيْقِي اِلَّا بِاللّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَاِلَيْهِ اُنِيْبُ۔

ترجمہ: پھر میں نے اسے آستانہ عالیہ کے قرب کا تحفہ قرار دیا اور ان کے بلند دروازے کے واسطے خدمت کا وسیلہ بنایا جو ہمیشہ لوگوں کی جماعتوں کے واسطے جائے امن اور ان کے لے زمانہ کے حوادثات کے واسطے جائے پناہ ہوں، اور اسلام کے لیے بحرمت نبی اور ان کی آل کے مضبوط قلعہ ہوں (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، علیھم الرضوان) اور میں اپنے دلی دوستوں اور خالص بھائیوں سے یہ امید کرتا ہوں کہ وہ میرے پیچھے میرے واسطے نیک دعائیں کرتے رہیں گے، اور میں نے جو اس کی تالیف کے سلسلے میں شدت وزحمت برداشت کی ہے اس کا شکر بھی ادا کرتے رہیں گے اور میں اللہ تعالی سے عاجزی زاری سے دعا کرتا ہوں کہ وہ اس کتاب کے ذریعے محصلین کو نفع دے جو حق کے طلب گار اور عناد کی راہ سے منہ موڑ نے والے اور جن کی غرض حق واضح کی حصول ہے نہ باطل کو یقین کی صورت میں پیش کرنا اور اس ہستی کی قسم جس نے مجھے عمر عنایت کی ہے حق جبین کی اس زمانہ میں کم ہی طالب ہیں کیونکہ طبیعتوں پر شدت خصوصیت وعناد کا غلبہ ہے اور جدل وحسد لوگوں کے بیچ پھیل چکا ہے اور اگر دنیا میں لوگ میری اچھی ثناء سے قاصر ہو جائیں (تو کیا ہوا) میں جس عظیم ثواب کی آخرت میں امید رکھتا ہوں وہ میرے واسطے کافی ہے اللہ ہی مجھے توفیق عنایت کرنے والا ہے اسی پر میرا توکل ہے اور اسی کی میں رجوع کرتا ہوں۔

مقدمہ

عبارت: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ اِفْتَتَحَ كِتَابَهٗ بَعْدَ التَّيَمُّنِ بِالتَّسْمِيَةِ بِحَمْدِ اللّٰهِ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰى اَدَاءً لِحَقِّ شَيْءٍ مِمَّا يَجِبُ عَلَيْهِ مِنْ شُكْرِ نِعْمَائِهِ الَّتِي تَاْلِيْفُ هٰذَا الْمُخْتَصَرِ اَثَرٌ مِنْ اٰثَارِهَا

ترجمہ: اللہ کے نام سے جو نہایت مہربان رحم فرمانے والا تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں، مصنف نے تسمیہ سے برکت لینے کے بعد اپنی کتاب کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی حمد سے شروع کیا اس شیء کے حق کو ادا کرنے کے لئے جو اس پر واجب ہے یعنی اللہ کے نعمتوں کا شکر ادا کرنے کے لئے جو کہ اس مختصر کو تالیف کرنا ان نعمتوں کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے۔

وضاحت: قول المصنف الحمد للہ

سوال: اگر تو کہے کہ مصنف کا تسمیہ، تحمید اور الصلوٰۃ میں مشغول ہونا اشغال لایعنی ہے کیونکہ مصنف کا مقصود تو فنون ثلاثہ (معانی، بیان، بدیع) کے مسائل کو جمع کرنا ہے؟۔

جواب: مصنف نے ان تینوں (تسمیہ، تحمید اور الصلوٰۃ) کو دلیل عقلی اور نقلی کی وجہ سے ذکر کیا ہے دلیل عقلی تو یہ ہے کہ شیطان کے وسوسوں کو دفع کرنے کے لئے کیونکہ وہ مختلف وجوہات کی بناء پر وسوسہ ڈال سکتا تھا کہ+

وجہ اول: دلیل عقلی (۱) طلباء تمہارے پاس اس علم کو سیکھنے کیلئے آتے ہیں اور کتاب کی تصنیف کے بعد ان کی محتاجگی ختم ہو جائے گی لہٰذا وہ تیرے پاس نہیں آئیں گے۔ (۲) کتاب کے بعد تمہارے اور غیر کے درمیان مساوات ہو جائے گی کہ وہ بھی اس متن کو سکھا سکے گا۔ (۳) لوگ تیری کتاب پہ مختلف قسم کے اعتراضات کریں گے۔

وجہ الثانی: دلیل عقلی مصنف نے اس کتاب کو غیر کے نفع کیلئے تصنیف کیا ہے تو اس نے اللہ تعالیٰ کے ذکر سے اس کی

ابتداء کی تا کہ لوگ اللہ تعالیٰ کی مدد سے اس سے نفع حاصل کریں، کیونکہ اللہ کے ذکر سے شیطان دور ہو جاتا ہے۔

وجہ الثالث: دلیل عقلی مصنف کی کتاب نظام موجودات کے مطابق ہو جائے جسطرح کہ ذات الواجب ہر شیء سے پہلے ہے پھر اس کی صفات ہیں پھر وجود محمدی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہے پھر تمام ممکنات ہیں تو تسمیہ کو اولاً ذکر کرنا ذات الواجب کی طرف اشارہ کرنا ہے پھر حمد سے اس کی صفات کی طرف اشارہ کرنا ہے پھر الصلوٰۃ سے وجود محمدی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف اشارہ کرنا ہے پھر اس کتاب سے تمام ممکنات کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

وجہ الرابع: دلیل عقلی مصنف تصنیف کے وقت مبدء فیاض (اللہ تعالیٰ) کی طرف سے مسائل کے فیضان کا محتاج ہے اور اس کیلئے چند شرائط ہیں۔

(۱) مدعو کی معرفت (۲) مدعو کی طرف عاجز ہونا (۳) مدعو کا ہر عیب والی چیز سے پاک ہونا (۴) اتباع رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

تو پہلی شرط کی طرف تسمیہ سے اشارہ کیا ہے دوسری کی طرف باء استعانت سے اشارہ کیا ہے تیسری کی طرف الحمد سے اشارہ کیا ہے اور چوتھی کی طرف الصلوٰۃ سے اشارہ ہے کیونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم محسن ہیں اور جزاء الاحسان احسان ہے اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ احسان عبادت ہے۔

نقلی دلیل: حدیث مشہور ہے کل امر ذی بال الخ تسمیہ اور تحمید کے بارے میں اور الصلوٰۃ کے بارے میں قرآن پاک میں ہے صلوعلیہ وسلمو اتسلیما۔

حمد کی اقسام اور ارکان:

حمد کی چار اقسام اور پانچ ارکان ہیں۔

اقسام:

(۱) قدیم کی حمد قدیم کی لئے، جیسے اللہ تعالیٰ کی اپنے لئے حمد کرنا مثل قولہ تعالیٰ الحمد للہ رب العالمین۔

(۲) قدیم کی حمد حادث کیلئے، مثل قولہ نعم العبد ایوب علیہ السلام۔

(۳) حادث کی حمد قدیم کے لئے، مثل قولہ تعالیٰ وآخر دعواھم ان الحمد للہ رب العالمین۔

(۴) حادث کی حمد حادث کے لئے، مثل قولہ تعالیٰ انہ ربی احسن مثوای۔ اس بناء پر کہ ضمیر عزیز مصر کی طرف

راجع ہو۔

ارکان

(۱) حامد (۲) حمد (۳) محمود (۴) محمود بہ (۵) محمود علیہ۔

حامد وہ حمد کرنے والا، حمد اظہار الکمالیۃ باللسان سواء کان فی مقابلۃ النعمۃ ام لا، محمود جس کی حمد کی جائے، محمود بہ وہ اچھا وصف جو محمود کی طرف منسوب کیا جائے مثل اللہ عالم، بہر حال محمود علیہ تو اس میں دو مذہب ہیں

اول محققین کا مذہب:

ان کے نزدیک محمود علیہ عبارت ہے محکی عنہ للوصف الحسن یعنی ما یترتب علیہ الحمد۔

دوم مشہورین کا مذہب: محمود علیہ عبارت ہے الباعث علی الحمد، محمود علیہ اور محمود بہ کے درمیان فرق ذاتی ہے مثلاً اللہ عالم محمود بہ ہے اور النعمۃ اور انعام جو اس قول پر ابھار رہا ہے محمود علیہ ہے۔

قول الشارح: افتتح کتابه بعد التیمن بالتسمیۃ

شارح کی غرض مصنف پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

سوال: ماتن کا مقصود تو فنون ثلاثہ کے مسائل کو بیان کرنا تھا تو ان کا تسمیہ، حمد اور صلوۃ میں مشغول ہونا اشتغال بما لا یعنی ہے؟

جواب: مصنف نے تسمیہ سے برکت حاصل کرنے کے بعد اپنی کتاب کی ابتداء حمد سے اس لئے کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا شکر کرنا واجب ہے اور کتاب کو لکھنا یہ بھی ایک نعمت ہے اس نعمت کا شکر ادا کرنے کیلئے حمد سے ابتداء کی۔

عبارت: اَلْحَمْدُ هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيْلِ سَوَاءٌ تَعَلَّقَ بِالْفَضَائِلِ اَوْ بِالْفَوَاضِلِ وَالشُّكْرُ فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنْ تَعْظِيْمِ الْمُنْعِمِ بِسَبَبِ الْاِنْعَامِ سَوَاءٌ كَانَ ذِكْرًا بِاللِّسَانِ اَوْ اِعْتِقَادًا وَ مَحَبَّةً بِالْجَنَانِ اَوْ عَمَلًا وَخِدْمَةً بِالْاَرْكَانِ فَمَوْرِدُ الْحَمْدِ هُوَ اللِّسَانُ وَحْدَهُ وَ مُتَعَلَّقُهُ يَعُمُّ النِّعْمَةَ وَغَيْرَهَا وَ مَوْرِدُ الشُّكْرِ يَعُمُّ اللِّسَانَ وَ غَيْرَهُ وَمُتَعَلَّقُهُ يَكُوْنُ النِّعْمَةَ وَحْدَهَا فَالْحَمْدُ اَعَمُّ بِاِعْتِبَارِ الْمُتَعَلَّقِ ... هُمَا تَحَقَّقَ تَصَادُقُهُمَا فِي الثَّنَاءِ بِاللِّسَانِ فِي مُقَابَلَةِ

اِلاِحْسَانِ وَتَفَارُقُهُمَا فِيْ صِدْقِ الْحَمْدِ فَقَطْ عَلَى الوَصْفِ بِالْعِلْمِ وَالشُّجَاعَةِ وَ صِدْقِ الشُّكْرِ فَقَطْ عَلَى الثَّنَاءِ بِالْجَنَانِ فِيْ مُقَابَلَةِ الِاحْسَانِ۔

ترجمہ: حمد وہ زبان سے افعال اختیاریہ پر تعریف کرنا ہے برابر ہے اس کا تعلق فضائل سے ہو یا فواضل سے ہو اور شکر ایسا فعل ہے جو کہ انعام کرنے کے سبب منعم کی تعظیم کے بارے میں خبر دیتا ہے برابر ہے کہ وہ زبان سے ذکر کرنے کے ساتھ ہو یا دل سے اعتقاد اور محبت کرنے سے ہو یا اعضاء سے عمل اور خدمت کرنے سے ہو، حمد کا مورد اکیلی زبان ہے اور اس کا تعلق نعمت اور غیر نعمت کو عام ہوتا ہے۔ اور شکر کا مورد زبان اور غیر زبان عام ہے اور اس کا تعلق اکیلی نعمت سے ہے تو حمد متعلق کے اعتبار سے عام ہے اور مورد کے اعتبار سے اخص ہے اور شکر عکس ہے (یعنی متعلق کے اعتبار سے خاص ہے اور مورد کے اعتبار سے عام ہے) اور یہاں دونوں (حمد، شکر) احسان کے مقابلے میں زبان سے تعریف کرنے میں صادق آئیں گے اور دونوں اس میں جدا ہوں گے کہ شجاعت اور علم کے مقابلے میں وصف پر تعریف کرنے میں فقط حمد صادق آئے گی اور احسان کے مقابلے میں دل سے تعریف کرنے پر فقط شکر صادق آئے گا۔

وضاحت: قولہ۔ والحمد ھو الثناء باللسان۔

شارح کی غرض یہاں سے موضوع (یعنی حمد) کا تصور بیان کرنا ہے تا کہ کہیں مجہول پر حکم لگانا لازم نہ آئے، مصنف نے لفظ ثناء کا استعمال کیا ثناء کا معنی ہے ذکر الخیر باللسان اس کے بعد باللسان دوبارہ ذکر کرنا کہ یہ بما علم ضمناً کی تصریح ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے تا کہ حمد اور شکر کے درمیان مورد کے اعتبار سے صراحۃً فرق حاصل ہو جائے اور لسان سے مراد معبر ہے مخصوص آلہ جسم نہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات کیلئے حمد کرنا بھی اس میں داخل ہو جائے گا۔

قولہ علی الجمیل۔

جمیل سے مراد وصف جمیل ہے جو کہ افعال اختیاریہ کے معنی میں ہے لہٰذا وصف جمیل مراد لینے سے استہزاء مسخریہ وغیرہ اس سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان دونوں میں تعظیم باطنی نہیں ہوتی، اور اختیاری کہنے سے مدح خارج ہو جائے گی کیونکہ اس میں عموم ہوتا ہے جیسے مدحت اللؤلؤ علی صفاتھا، اور یہاں اختیاری سے مراد یہ ہے کہ محمود فاعل مختار ہو لہٰذا اللہ تعالیٰ کا اپنی صفات پر تعریف کرنا بھی اس میں داخل ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے اگر چہ اس کی صفات غیر اختیاری

ہیں ورنہ صفات کا حادث ہونا لازم آئے گا کیونکہ ہر اختیاری چیز مسبوق بالارادۃ ہوتی ہے اور ہر مسبوق بالارادۃ مسبوق بالعدم ہوتی ہے اور ہر مسبوق بالعدم حادث ہوتی ہے۔

قولہ . سواء بالفضائل اوبالفواضل۔

یہاں سے شارح شکر اور حمد کے متعلق کے درمیان فرق کو بیان کر رہے ہیں فواضل سے مراد وہ خصوصیات ہیں جو غیر کی طرف متعدی ہوں جیسے انعام کرنا وغیرہ اور فضائل سے مراد وہ خصوصیات ہیں جو کہ غیر کی طرف متعدی نہ ہوں جیسے سمع، بصر وغیرہ جیسے اللہ تعالیٰ سمیع، بصیر اور مراد یہاں اس سے سواء تعلق بالنعمۃ اولا۔

قولہ .والشکر فعل۔

یہاں سے شارح شکر کی تعریف کر رہے ہیں کہ شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے کے سبب منعم کی تعظیم کے بارے میں خبر دے یہاں فعل سے مراد امر ہے اور سواء کان ذکرا کہہ کر شکر کی تینوں اقسام کو بیان کر دیا کہ شکر زبانی، شکر جنانی، شکر ارکانی وغیرہ اور یہاں اعتقاد سے مراد اعتقاد علی وجہ التسلیم ہے لہٰذا اھل کتاب اس سے خارج ہو جائیں گے اور عملاً کے بعد خدمۃ بالارکان اس لئے کہا کیونکہ کبھی عمل اجر کے مقابلے میں ہوتا ہے اس کو شکر نہیں کہا جاتا لہٰذا یہاں مراد وہ عمل ہے جو بغیر اجر کے ہو۔

قولہ .ومن ھھنا۔

شارح یہاں سے حمد اور شکر کے مفہوموں کے درمیان نسبت ثابت کر رہے ہیں کیونکہ جہاں بھی دو چیزیں پائی جائیں چاروں نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت ہوگی یہاں عام خاص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے اور جہاں عام خاص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے تو وہاں ایک مادہ اجتماعی اور دو افتراقی ہوتے ہیں۔

عام خاص من وجہ کی تعریف: من وجہ کی تعریف یہ ہے کہ دونوں کلیوں میں ہر ایک دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے۔

یہاں پر مادہ اجتماعی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص انعام کے مقابلے میں تعریف کرتا ہے تو اس پر شکر کی تعریف بھی صادق آتی ہے اور حمد کی تعریف بھی صادق آتی ہے

پہلا مادہ افتراقی: اگر کوئی شخص علم اور شجاعت پر زبان سے تعریف کرتا ہے تو یہ حمد تو ہے لیکن شکر نہیں کیونکہ شکر نعمت کے

دوسرا مادہ افتراقی: اگر کوئی شخص احسان کے بدلے میں دل سے تعریف کرتا ہے تو یہ شکر تو ہے لیکن حمد نہیں کیونکہ حمد صرف زبان سے ہوتی ہے لہٰذا حمد اور شکر کے مفہوموں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔

عبارت: وَاللّٰهُ اِسْمٌ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَحِقِّ لِجَمِيْعِ الْمَحَامِدِ وَ لِذَالَمْ يَقُلِ الْحَمْدُ لِلْخَالِقِ اَوِ الرَّازِقِ اَوْنَحْوِ هِمَا مِمَّا يُوْهِمُ اِخْتِصَاصَ اِسْتِحْقَاقِهِ الْحَمْدَ بِوَصْفٍ دُوْنَ وَصْفٍ بَلْ اِنَّمَا تَعَرَّضَ لِلْاِنْعَامِ بَعْدَ الدَّلَالَةِ عَلٰى اِسْتِحْقَاقِ الذَّاتِ تَنْبِيْهًا عَلٰى تَحَقُّقِ الْاِسْتِحْقَاقَيْنِ۔

نام ہے اس ذات کا جو واجب الوجود تمام تعریفوں کی مستحق ہے اور اسی وجہ سے الحمد للخالق او الرازق یا اس کی مثل نہیں کہا کیونکہ یہ اس بات کا وہم ڈالتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک وصف کی وجہ سے نہ کہ دوسرے وصف کی وجہ سے حمد کا مستحق ہے بلکہ مصنف ذات کے استحقاق پر دلالت کرنے کے بعد انعام کے ذکر کے درپے ہوئے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ دونوں استحقاقوں کا مستحق ہے۔

وضاحت: قوله. والله اسم للذات۔

شارح کی یہاں غرض یہ ہے کہ محمول (اللہ) کی تعریف بیان کی جائے تاکہ کہیں مجہول پر حکم لگانا لازم نہ آئے اور دوسرا ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اسم اللہ صفت مشتق ہے جیسا کہ اسماء غالبہ مثل الرحمٰن، الرحیم وغیرہ تو شارح نے ان کا رد کر دیا کہ یہ صفت نہیں بلکہ اسم ہے۔

فائدہ: لوگ جس طرح ذات باری کی تحقیق میں حیران و سرگرداں ہیں اسی طرح اسم باری کی تحقیق میں بھی حیران و سرگرداں ہیں چنانچہ قدماء فلاسفہ نے اللہ کے اسم ذاتی ہونے کا انکار کیا ہے اور جو لوگ اللہ کے اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ لفظ اللہ اسم جامد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اسم اللہ مشتق ہے جو اسم مشتق مانتے ہیں ان میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مشتق منہ کیا ہے چنانچہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر بیضاوی کے اندر اس سلسلہ میں سات قول ذکر کیے ہیں لفظ اللہ کے بارے میں یہ بھی اختلاف ہے کہ لفظ اللہ کلی ہے یا جزئی ہے۔

الحاصل جس طرح ذات باری کی تحقیق ایک دشوار کام ہے اس طرح لفظ اللہ کی تحقیق بھی ایک دشوار کام ہے فاضل شارح نے لفظ اللہ کی جو تعریف کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک لفظ اللہ ذات کا اسم ذاتی ہے لفظ جزئی ہے اور اسم جامد ہے اور تینوں باتوں کی دلیل یہ ہے کہ شارح نے تعریف میں اسم کا لفظ بولا ہے اور اسم کا اطلاق کبھی تو فعل اور حرف کے

مقابلے میں ہوتا ہے اور کبھی کنیت اور لقب کے مقابلے میں ہوتا ہے اور کبھی صفت کے مقابلے میں ہوتا ہے یہاں پہلی صورت کا مراد لینا تو درست نہیں ہے البتہ بعد کی دونوں صورتوں کا مراد لینا صحیح ہے پہلی صورت کا مراد لینا اس لئے درست نہیں ہے کہ شارح نے اسم للذات کہا ہے اور فعل اور حرف کے مقابلے میں جو اسم آتا ہے وہ ذات کا اسم نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے مفہوم کلی مستقل بذاتہ پر دلالت کرتا ہے جو کسی زمانے کے ساتھ مقترن نہ ہو لہٰذا یہاں اسم سے مراد وہ ہے جو کنیت اور لقب کے مقابلے میں بولا جاتا ہے یا وصف کے مقابلے میں بولا جاتا ہے جو ان کے مقابلے میں بولا جائے وہ علم ہوتا ہے لہٰذا یہاں اسم سے مراد علم ہوگا اور علم چونکہ شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے علم جزئی ہوتا ہے لہٰذا لفظ اللہ جزئی ہوگا اور علم ذی علم کیلئے اسم ذاتی ہوتا ہے لہٰذا لفظ اللہ ذوات باری کیلئے اسم ذاتی ہوگا اور علم چونکہ اسم جامد ہوتا ہے اس لئے لفظ اسم جامد ہوگا الحاصل اللہ ایسی ذات کا علم ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہے اور تمام تعریفات کا مستحق ہے۔

قولہ .ولذا لم یقل الحمد للخالق۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: مصنف نے الحمد للہ کہا ہے الحمد للخالق یا الحمد للرازق کیوں نہیں کہا؟

جواب: مصنف نے الحمد للہ کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر الحمد للخالق یا الحمد للرازق کہا جاتا تو اس صورت میں یہ وہم پیدا ہوسکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ حمد کا مستحق وصف خالقیت یا رزاقیت کی وجہ سے ہے کسی دوسرے وصف کی وجہ سے حمد کا مستحق نہیں ہے تو جب الحمد للہ کہا تو لفظ اللہ تمام صفات کو جامع ہے اس لئے تمام اوصاف کے اعتبار سے حمد اس کے اندر آ گئی۔

قولہ . بل انما تعرض للانعام۔

سوال: آپ نے کہا کہ اگر الحمد للخالق کہا جاتا تو اس صورت میں یہ وہم ہوسکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ وصف خالقیت کی وجہ سے حمد کا مستحق ہے یہی اعتراض ما انعم کہنے کی صورت میں بھی لازم آتا ہے تو اس کے بعد علی ما انعم کیوں کہا؟

جواب: مصنف نے الحمد کہنے کے بعد علی ما انعم اس لئے کہا تا کہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ذاتی طور پر تمام تعریفوں کا مستحق ہے اسی طرح صفاتی طور پر بھی تمام تعریفوں کا مستحق ہے ذاتی استحقاق الحمد میں جو لام ہے اس سے مستفاد ہو رہا ہے جبکہ وصفی استحقاق علی ما انعم سے مستفاد ہو رہا ہے کیونکہ مصنف نے یہاں پر انعام کو صراحۃً محمود علیہ بنایا

عبارت: وَقَدَّمَ الحَمْدَ لِاقْتِضَاءِ المَقَامِ مَزِيْدَ اِهْتِمَامٍ بِهٖ وَاِنْ كَانَ ذِكْرُ اللّٰهِ اَهَمَّ فِيْ نَفْسِهٖ عَلٰى اَنَّ صَاحِبَ الكَشَّافِ قَدْ صَرَّحَ بِاَنَّ فِيْهِ اَيْضًا دَلَالَةً عَلٰى اِخْتِصَاصِ الْحَمْدِ بِهٖ وَ اِنَّهٗ بِهٖ حَقِيْقٌ وَ بِهٰذَا يَظْهَرُ اَنَّ مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ مِنْ اَنَّ اللَّامَ فِي الْحَمْدِ لِتَعْرِيْفِ الْجِنْسِ دُوْنَ الِاسْتِغْرَاقِ لَيْسَ كَمَا تَوَهَّمَهٗ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ مَبْنِيًّا عَلٰى اَنَّ اَفْعَالَ العِبَادِ عِنْدَهُمْ لَيْسَتْ مَخْلُوْقَةً لِلّٰهِ تَعَالٰى فَلَايَكُوْنُ جَمِيْعُ المَحَامِدِ رَاجِعَةً اِلَيْهِ بَلْ عَلٰى اَنَّ الْحَمْدَ مِنَ الْمَصَادِرِ السَّادَّةِ مَسَدَّ الْاَفْعَالِ وَاَصْلُهُ النَّصْبُ وَ العُدُوْلُ اِلَى الرَّفْعِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الدَّوَامِ وَالثُّبَاتِ وَالفِعْلُ اِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى الْحَقِيْقَةِ دُوْنَ الِاسْتِغْرَاقِ فَكَذَامَايَنُوْبُ مَنَابَهٗ وَ فِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ النَّائِبَ مَنَابَ الفِعْلِ اِنَّمَا هُوَ الْمَصْدَرُ النَّكِرَةُ مِثْلُ سَلَامٌ عَلَيْكَ وَ لَامَانِعَ مِنْ اَنْ يُدْخَلَ فِيْهِ اللَّامُ وَ يُقْصَدُبِهِ الِاسْتِغْرَاقُ فَالْاَوْلٰى اَنَّ كَوْنَهٗ لِلْجِنْسِ مَبْنِيٌّ عَلٰى اَنَّهُ الْمُتَبَادَرُ اِلَى الْفَهْمِ الشَّائِعِ فِي الْاِسْتِعْمَالِ لَا سِيَّمَا فِي الْمَصَادِرِ عِنْدَ خِفَاءِ قَرَائِنِ الِاسْتِغْرَاقِ اَوْ عَلٰى اَنَّ اللَّامَ لَا يُفِيْدُ سِوَى التَّعْرِيْفِ وَالْاِسْمُ لَايَدُلُّ اِلَّا عَلٰى مُسَمَّاهُ فَاِذَنْ لَايَكُوْنُ ثَمَّهٗ اِسْتِغْرَاقٌ۔

ترجمہ: اور مصنف علیہ الرحمۃ نے حمد کو مقام حمد کے اہتمام کی زیادتی کا تقاضا کرنے کی وجہ سے مقدم کیا اگرچہ فی نفسہ اللہ کا ذکر اھم ہے باوجود اس کے کہ صاحب کشاف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ الحمدللہ کہنے میں بھی حمد کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ اختصاص پر دلالت پائی جارہی ہے اور حمد کا وہی حقدار ہے اور اس سے یہ بات ظاہر ہوجاتی ہے کہ جس موقف کی طرف صاحب کشاف گئے ہیں یعنی الحمد میں اللام تعریف جنس کا ہے استغراق کا نہیں ہے اس کی بنیاد اس بات پر نہیں ہے جیسا کہ بہت سے لوگوں نے وہم کیا ہے کہ چونکہ بندوں کے افعال معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں تو تمام تعریفیں اس کی طرف راجع نہیں ہوں گی بلکہ صاحب کشاف کے موقف کی بنیاد اس بات پر کہ الحمد ان مصادر میں سے ہے جو کہ افعال کے قائم مقام ہیں اور اس کی اصل نصب ہے اور رفع کی طرف عدول دوام وثبات پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے اور فعل صرف حقیقت پر دلالت کرتا ہے استغراق پر نہیں تو اسی طرح جو اس کے قائم مقام ہوگا (یعنی مصدر الحمد) وہ بھی حقیقت پر دلالت کرے گا، اس دلیل میں نظر ہے کیونکہ جو مصدر

فعل کے قائم مقام ہوتا ہے وہ مصدر نکرہ ہوتا ہے مثلاً سلام علیک اور اس وقت اس بات سے کوئی مانع نہیں ہے کہ اس پر الف لام داخل کیا جائے اور اس سے مراد استغراق لیا جائے ،تو اولیٰ یہ بات ہے کہ الف لام کا جنس کا ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ الف لام جنسی ہی متبادر الی الفہم ہے اور استعمال میں مشہور ہے خصوصاً مصادر میں اور اس وقت جبکہ قرائن استغراق بھی پوشدہ ہو یا یہ کہا جائے کہ الف لام صرف تعریف پر دلالت کرتا ہے اور اسم صرف اپنے مسمی پر دلالت کرتا ہے تو اس وقت یہاں استغراق مراد نہیں ہوگا۔

وضاحت: قولہ.قدم الحمد لاقتضاء المقام۔

یہاں سے شارح کی غرض دو سوالوں کا جواب دینا ہے۔

سوال نمبرا: ماتن کے لئے مناسب یہ تھا کہ للہ الحمد کہتے کیونکہ ذات مقدم ہوتی ہے اور وصف مؤخر ہوتا ہے؟

جواب: لفظ اللہ کو مقدم کرنے میں اقتضاء ذاتی ہے اور لفظ حمد کو مقدم کرنے میں اقتضاء مقامی ہے اور اقتضاء مقامی اقتضاْء ذاتی پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ یہ علم بلاغت ہے جو کہ عبارت ہے مطابقة الکلام لمقتضی الحال والمقام اسی وجہ سے الحمد للہ کہا اور للہ الحمد نہیں کہا اگر چہ اللہ کا ذکر کرنا فی نفسہ اہم ہے۔

سوال نمبر۲: یہ مقام چونکہ مقام تخصیص ہے تو مناسب تھا کہ یوں کہتے للہ الحمد تا کہ تخصیص حمد حاصل ہو جاتی کیونکہ تقدیم ما حقہ التاخیر حصر اور اختصاص کا فائدہ دیتی ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ الحمد للہ کہنے میں بھی اختصاص ثابت ہے کیونکہ صاحب کشاف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ الحمد للہ کہنے میں بھی اختصاص حمد اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت ہے اور وہی حمد کا مقدار ہے لہٰذا اللہ الحمد کہنے کی کوئی ضرورت نہیں

قولہ .وبھذا یظھر ان ماذھب الیہ۔

شارح کی غرض یہاں سے بعض لوگوں کے وہم کو دور کرنا مقصود ہے بعض لوگوں نے یہ وہم کیا تھا کہ صاحب کشاف نے ''الحمد'' میں الف لام کو جنس کا اس لئے لیا ہے کیونکہ وہ معتزلی ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ بندے اپنے افعال اختیاریہ کے خود خالق ہیں لہٰذا ان افعال اختیاریہ پر جو حمد ہوگی وہ بندوں کی طرف لوٹے گی اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں لوٹے گی تو اگر الف لام استغراق کا لیتے تو اس کا عقیدہ ثابت نہ ہوتا کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوتا کہ افراد حمد میں سے ہر ہر فرد اللہ تعالیٰ کے

لئے ثابت ہے غیر کی طرف راجع نہیں ہوتا اسی وجہ سے اس نے الف لام جنس کا لیا کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ جنس حمد اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے اور جنس حمد بعض افراد میں بھی پائی جاتی ہے تو معنی یہ ہوگا کہ جنس حمد جو افعال اختیاریہ کے غیر کے ضمن میں پائی جاتی ہے وہ راجع ہے اللہ تعالیٰ کی طرف تو اس کا عقیدہ ثابت ہو گیا۔

شارح نے اس کا ردیوں کیا کہ جب صاحب کشاف نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ الف لام جنس کا لینے کی صورت میں بھی جنس حمد کا اختصاص اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اور جنس کا اختصاص استغراق کے اختصاص کو مستلزم ہے تو اس صورت میں بھی اس کا عقیدہ ثابت نہیں ہوگا اور یہاں پر استلزام کا لفظ استعمال کیا گیا ہے کیونکہ اختصاص خاصہ سے ماخوذ ہے اور خاصہ کہتے ہیں مایوجد فیه ولا یوجد فی غیره اور یہ اسی وقت ثابت ہوگا جب افراد حمد میں سے کوئی بھی فرد غیر اللہ میں نہ پایا جائے کیونکہ اگر کوئی فرد غیر اللہ میں پایا جائے گا تو جنس اس فرد کے ضمن میں پائی جائے گی تو جنس کا اختصاص فوت ہو جائے گا تو تمام افراد حمد اللہ تعالیٰ ہی کیلئے پائے جائیں گے اور یہی معنی استغراق کا ہے تو استلزام ثابت ہو گیا۔

قوله بل علی ان الحمد۔

یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے سوال یہ ہے کہ

سوال: جب الف لام جنس کا صاحب کشاف نے اپنا عقیدہ ثابت کرنے کے لئے نہیں لیا تو پھر جنس کا لینے کی اور کیا وجہ ہے؟

جواب: حمد ان مصادر میں سے ہے جو کہ افعال کے قائم مقام ہیں کیونکہ الحمد للہ کی اصل حمدت اللہ حمداً ہے تو یہاں پر حمداً مصدر منصوب ہے تو یہاں فعل کو حذف کر کے حمد مصدر کو اس کے قائم مقام کر دیا اور الحمد للہ ہو گیا تو نصب سے رفع کی طرف یعنی جملہ فعلیہ سے اسمیہ کی طرف عدول کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ جو فعلیہ سے معدول ہو وہ دوام وثبات پر دلالت کرتا ہے اس وجہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول کیا اور فعل چونکہ حقیقت (جنس) پر دلالت کرتا ہے استغراق پر دلالت نہیں کرتا لہٰذا جو اسکے قائم مقام ہوگا یعنی مصدر الحمد تو یہ بھی حقیقت پر دلالت کرے گا استغراق پر نہیں کرے گا۔

شارح کے اس قول والعدول الی الرفع سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ جملہ اسمیہ معدولہ من الفعلیہ ہی دوام اور ثبات پر دلالت کرے گا نہ کہ ہر جملہ اسمیہ دوام وثبات پر دلالت کرے گا جیسے زید قائم۔

قولہ. وفیہ نظر۔

اس نظر کا حاصل یہ ہے کہ جو مصدر فعل کے قائم مقام ہوتا ہے وہ مصدر نکرہ ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ یہاں مصدر حمد افعل حمدت کے قائم مقام ہو لہٰذا اس پر الف لام داخل کیا جائے اور مراد استغراق لیا جائے تو وہ جنس کا نہیں ہوگا لہٰذا اوپر والی دلیل بیان کرنا درست نہیں؟

جواب: حمد مصدر نکرہ ہے جو فعل کے قائم مقام ہے اور بعد میں الف لام کو داخل کیا گیا تا کہ ابتداء صحیح ہو جائے لہٰذا یہ استغراق کا نہیں ہوگا

قولہ. فاولی ان کونہ للجنس مبنی علی۔

شارح کہتے ہیں کہ الف لام جنس کا لینے کے بارے میں دلیل کے طور پر یہ کہنا سب سے بہتر ہے کہ الف لام جنسی متبادر الی الفہم ہے کیونکہ جنس کا وقوع قطعی ہے جو قلیل وکثیر دونوں میں پایا جاتا ہے جبکہ الف لام استغراقی کا وقوع غیر یقینی ہے کیونکہ وہ کثیر میں پایا جاتا ہے لہٰذا الف لام جنسی مراد لیا جائے جو کہ متبادر الی الفہم ہے، اگر کوئی یہ وہم پیدا کرے کہ مقام خطابی میں الف لام جنس کا مراد لینا ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ مقام خطابی میں متبادر الی الفہم لام استغراقی ہوگا تا کہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جنس حقیقت مستعملہ ہے اور استغراق مجاز متعارف ہے لہٰذا ترجیح حقیقت مستعملہ کو دی جائے گی یہی مراد شارح کے قول الشائع فی الاستعمال سے ہے، اور خصوصاً مصادر میں کیونکہ ان کو محض حدث کیلئے وضع کیا جاتا ہے یہ وحدت اور کثرت پر دلالت نہیں کرتے ہیں لہٰذا لفظ مصادر سے جنس کا سمجھنا زیادہ قوی ہے اور خصوصاً جبکہ استغراق کے قرینے بھی مخفی ہوں کیونکہ جنس کا اختصاص اولی ہے کیونکہ جنس واحد و جمیع دونوں کے اختصاص پر دلالت کرتی ہے جبکہ استغراق صرف جمع کے اختصاص پر دلالت کرتا ہے، یا لام کو جنس کا لینے کی یہ وجہ بیان کی جائے کہ لام تعریف پر دلالت کرتا ہے اور اسم اپنے مسمی پر دلالت کرتا ہے تو اگر مسمی سے مراد ماہیت من حیث ہی لی جائے جیسا کہ مصدر میں ہوتا ہے تو یہ ماہیت کے تعین کا فائدہ دے گا اور اگر مسمی سے مراد ماہیت من حیث الوحدۃ ہو تو جیسا کہ اسم جنس میں ہوتا ہے تو واحد متعین ہو جائے گا تو جب الحمد للہ میں استغراق نہیں ہوگا نفس لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے تو اب استغراق پر محمول کرنا وہم ہے کیونکہ یہ حقیقت کو بغیر قرینہ مانعہ کے ترک کرنا ہے۔

عبارت: وَمَافِيْ عَلٰى مَا اَنْعَمَ مَصْدَرِيَّةٌ لَا مَوْصُوْلَةٌ لِفَسَادِهٖ لَفْظًا وَمَعْنًى اَمَّا لَفْظًا فَلِاحْتِيَاجِ الْمَوْصُوْلَةِ اِلَى التَّقْدِيْرِ اَيْ اَنْعَمَ بِهٖ مَعَ تَعَذُّرِهٖ فِي الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ اَعْنِيْ عَلَّمَ لِكَوْنِ مَا لَمْ نَعْلَمْ مَفْعُوْلَهٗ وَمَنْ زَعَمَ اَنَّ التَّقْدِيْرَ وَ عَلَّمَهٗ عَلٰى اَنَّ مَا لَمْ نَعْلَمْ بَدَلٌ مِنَ الضَّمِيْرِ الْمَحْذُوْفِ اَوْ خَبَرُ مُبْتَدَاٍ مَحْذُوْفٍ اَوْ نَصْبٌ بِتَقْدِيْرِ اَعْنِيْ فَقَدْ تَعَسَّفَ وَاَمَّا مَعْنًى فَلِاَنَّ الْحَمْدَ عَلَى الْاِنْعَامِ الَّذِيْ هُوَ مِنْ اَوْصَافِ الْمُنْعِمِ اَمْكَنُ مِنَ الْحَمْدِ عَلٰى نَفْسِ النِّعْمَةِ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلْمُنْعَمِ بِهٖ لِقُصُوْرِ الْعِبَارَةِ عَنِ الْاِحَاطَةِ بِهٖ وَلِئَلَّا يَتَوَهَّمَ اِخْتِصَاصُهٗ بِشَيْءٍ دُوْنَ شَيْءٍ وَ لِيَذْهَبَ نَفْسُ السَّامِعِ كُلَّ مَذْهَبٍ مُمْكِنٍ

ترجمہ: علی ماانعم میں ما مصدریہ ہے موصولہ نہیں کیونکہ موصولہ لینے کی وجہ سے لفظا اور معنی فساد لازم آتا ہے بہرحال لفظا فساد تو اس طرح کہ موصولہ محذوف کا محتاج ہوتا ہے یعنی انعم بہ باوجود اس کے جس پر عطف کیا گیا ہے اس میں محذوف ماننا متعذر ہے یعنی علّم میں کیونکہ مالم نعلم اس کا مفعول موجود ہے اور جس نے یہ گمان کیا کہ تقدیری عبارت یوں ہوگی وعلمہ اس بناء پر کہ مالم نعلم ضمیر محذوف سے بدل ہو یا مبتدأ محذوف کی خبر ہو یا اعنی محذوف کی وجہ سے منصوب ہو تو اس نے غلط راستہ اختیار کیا اور بہرحال معنی خرابی اس طرح کہ اس انعام پر حمد کرنا جو کہ منعم کے اوصاف میں سے ہے زیادہ اقوی واشد ہے نفس نعمت پر حمد کرنے سے اور مصنف منعم بہ کے ذکر کرنے کے درپے نہیں ہوئے کیونکہ عبارت منعم بہ کے احاطہ کرنے سے قاصر ہے اور تاکہ حمد کی ایک شئی کے ساتھ نہ کہ دوسری شئی کے ساتھ اختصاص کا وہم نہ ہو جائے اور تاکہ سامع کا نفس ہر مذہب ممکن کی طرف چلا جائے۔

وضاحت: یہاں سے شارح کی غرض علی ماانعم میں ما کی تعیین کرنا اور بعض کا رد کرنا ہے۔

لفظ ما کی دو اقسام ہیں (۱) اسمیہ (۲) حرفیہ

پھر اسمیہ کی چھ اقسام ہیں اور حرفیہ کی چار اقسام ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ ما اسمیہ کی چھ اقسام یہ ہیں (۱) موصولہ (۲) موصوفہ (۳) استفہامیہ (۴) منفیہ (۵) تامہ (۶) شرطیہ۔

اور ما حرفیہ کی درج ذیل چار اقسام ہیں (۱) نافیہ (۲) کافہ (۳) زائدہ (۴) مصدریہ۔ تو اس طرح ما کی کل دس اقسام

ہو گی۔

شارح کہتے ہیں کہ یہاں ما سے مراد مصدریہ ہے موصولہ نہیں ہے کیونکہ اگر موصولہ مراد لیں تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں ایک لفظا خرابی اور دوسری معنیٰ خرابی لازم آتی ہے، بہر حال لفظا خرابی تو اسطرح لازم آتی ہے کہ انعم میں ایک ضمیر کا محذوف ماننا لازم آئے گا اور عبارت یوں بنے گی ماانعم بہ کیونکہ جب صلہ جملہ ہوتا ہے تو اس میں ضمیر عائد ہونا لازمی ہوتا ہے یہاں انعم میں اگر ضمیر محذوف مانیں تو علم مالم نعلم میں بھی ضمیر محذوف کو ماننا پڑے گا کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک حکم میں ہوتے ہیں حالانکہ علم میں ضمیر کو محذوف نہیں مان سکتے کیونکہ اس کا مفعول مالم نعلم پہلے سے موجود ہے اگر محذوف مانیں تو عبارت یوں بنے گی وعلمناہ من البیان مالم نعلم تو اس صورت میں علم فعل کے تین مفعول ہو جائیں گے حالانکہ علم متعدی بدو مفعول ہے لہٰذا جب معطوف میں (علم مالم نعلم) ضمیر کو محذوف ماننا متعذر ہے تو معطوف علیہ (انعم) میں بھی ضمیر محذف ماننا متعذر ہو گا لہٰذا یہاں پر ما موصولہ نہیں لے سکتے کیونکہ ضمیر عائد موجود نہیں ہے اور ما مصدریہ کی صورت میں یہ خرابی لازم نہیں آتی ہے۔

قولہ . ومن زعم ان التقدیر و علمہ۔

یہاں سے شارح لوگوں کے مؤقف کو بیان کرنے کے بعد ان کا رد کرتے ہیں بعض لوگوں نے یہ وہم کیا کہ ما کو موصولہ مان سکتے ہیں وہ اس طرح کہ تقدیری عبارت یوں ہو گی وعلمہ اور مالم نعلم ضمیر محذوف سے بدل بنالیں یا مالم نعلم کو مبتدا محذوف ھو کی خبر بنالیں یا مالم نعلم کو اعنی فعل مقدر کی وجہ سے منصوب مان لیں تو اس طرح کوئی تعذر لازم نہیں آئے گا۔ شارح ان کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ بلا وجہ غلط راستہ اپنانا ہے کیونکہ حذف ماننا خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کا ارتکاب وہاں پر کیا جاتا ہے جہاں اصل پر عمل کرنا متعذر ہو تو جب بغیر حذف کے اصل پر عمل کرنا ممکن ہے تو بلا وجہ محذوف عبارت نکالنے کی کیا ضرورت ہے۔

قولہ. واما معنی فلان الحمد علی الانعام۔

شارح کہتے ہیں کہ معنی خرابی اس طرح لازم آتی ہے کہ اگر ما مصدریہ لیں تو حمد انعام پر ہو گی اور ما موصولہ لیں تو حمد نعمت پر ہو گی اور نعمت انعام کا اثر ہے اور حمد کرنا اس انعام پر جو کہ منعم کے اوصاف میں سے ہے زیادہ بہتر ہے اس حمد سے جو کہ نعمت پر ہو گی کیونکہ اوصاف ذات کے ساتھ دائمی ہوتے ہیں بخلاف نعمت کے، ما کی باقی اقسام مراد نہیں لے سکتے ان کی وجہ یہ ہے کہ ما نافیہ تو اس لئے نہیں لے سکتے کیونکہ معنی میں فساد لازم آتا ہے جو کہ ظاہر ہے اور ما معفیہ اس لئے نہیں لے سکتے

کیونکہ وہ موصوف کا تقاضا کرتا ہے اور موصوف یہاں پر مذکور نہیں ہے اور ما تامہ اس لئے نہیں لے سکتے کیونکہ وہ ای شئی کے معنی میں ہوگا اور یہ معنی یہاں درست نہیں ہوگا اور ما استفہامیہ بھی فساد معنی کو درست نہیں کرسکتا اور زائدہ اور کافہ بھی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ یہ دونوں ''ان'' کے بعد آتے ہیں جو کہ یہاں پر موجود نہیں اور ما شرطیہ بھی نہیں لے سکتے کیونکہ وہ جزاء کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہاں پر موجود نہیں ہے۔

قولہ ولم یتعرض للمنعم بہ

شارح یہاں سے ماتن کی جانب سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: یہاں پر تین چیزیں ہیں (۱) مُنعِم (۲) منعَم علیہ (۳) منعَم بہ، منعم تو اللہ تعالیٰ ہے اور منعم علیہم مخلوق ہے اور منعم بہ غیر ظاہر ہے، تو ماتن نے منعم بہ کو ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: منعم بہ کو تین طریقوں میں کسی ایک طریقے سے ذکر کیا جا سکتا تھا (۱) تفصیل کے ساتھ (۲) اجمال کے ساتھ (۳) بعض کی تفصیل کے ساتھ، منعم کو تفصیل کے ساتھ ذکر کرنا ممکن نہیں کیونکہ ایسی کوئی عبارت ہی نہیں ہے جو کہ منعم بہ کا تفصیل کے ساتھ احاطہ کر سکے ماتن نے اس کی طرف اپنے قول لقصور العبارۃ عن الاحاطۃ بہ سے اشارہ کیا ہے اور منعم بہ کو اجمالاً ذکر کرنا بھی ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں بعض کے ساتھ اختصاص لازم آتا ہے جو کہ ترجیح بلا مرجح ہے، اور بعض کو اجمالاً ذکر کرتے تو ذہن میں فقط اجمال کی طرف جاتا جمیع نِعَم کی طرف نہ جاتا، اور اس وجہ سے بھی منعم بہ کے ذکر کو ترک کیا تا کہ سامع کا نفس ہر مذہب ممکن کی طرف چلا جائے، اور اسی صورت میں ممکن تھا کہ منعم بہ کو ذکر نہ کیا جاتا۔

عبارت: ثُمَّ اَنَّهُ صَرَّحَ بِبَعْضِ النِّعَمِ اِيْمَاءً اِلٰى اُصُوْلِ مَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ فِيْ بَقَاءِ النَّوْعِ بَيَانُهُ اَنَّ الْاِنْسَانَ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْعِ اَيْ مُحْتَاجٌ فِيْ تَعَيُّشِهِ اِلَى التَّمَدُّنِ وَهُوَ اِجْتِمَاعُهُ مَعَ بَنِيْ نَوْعِهِ يَتَعَاوَنُوْنَ وَيَتَشَارَكُوْنَ فِيْ تَحْصِيْلِ الْغِذَاءِ وَاللِّبَاسِ وَالْمَسْكَنِ وَغَيْرِهَا وَهٰذَا مَوْقُوْفٌ عَلٰى اَنْ يُعَرِّفَ كُلُّ وَاحِدٍ صَاحِبَهُ مَا فِيْ ضَمِيْرِهِ وَالْاِشَارَةُ لَا تَفِيْ بِالْمَعْدُوْمَاتِ وَالْمَعْقُوْلَاتِ الصِّرْفَةِ وَفِي الْكِتَابَةِ مَشَقَّةٌ فَاَنْعَمَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ بِتَعْلِيْمِ الْبَيَانِ وَهُوَ الْمَنْطِقُ الْفَصِيْحُ الْمُعْرِبُ عَمَّا فِي الضَّمِيْرِ ثُمَّ اَنَّ هٰذَا الْاِجْتِمَاعَ اِنَّمَا يَنْتَظِمُ اِذَا كَانَ بَيْنَهُمْ مُعَامَلَةٌ وَعَدْلٌ يَتَّفِقُ الْجَمِيْعُ عَلَيْهِ لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ يَشْتَهِيْ مَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ وَيَغْضَبُ عَلٰى مَنْ يُزَاحِمُهُ فَيَقَعُ الْجَوْرُ عَلَى الْغَيْرِ وَيَخْتَلُّ اَمْرُ الْاِجْتِمَاعِ وَالْمُعَامَلَةِ وَالْعَدْلُ لَا يَتَنَاوَلُ الْجُزْئِيَّاتِ الْغَيْرَ الْمَحْصُوْرَةَ بَلْ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ قَوَانِيْنَ كُلِّيَّةٍ وَهِيَ عِلْمُ

الشَّرَائِعِ وَلَابُدَّ لَهَا مِنْ وَاضِعٍ يُقَرِّرُهَا عَلٰى مَا يَنْبَغِيْ مَصُوْنَةً عَنِ الْخَطَاءِ وَهُوَ الشَّارِعُ ثُمَّ الشَّارِعُ لَابُدَّ اَنْ يَمْتَازَ بِاسْتِحْقَاقِ الطَّاعَةِ وَهُوَ اَنَّمَا يَتَقَرَّرُ بِاٰيَاتٍ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ شَرِيْعَتَهٗ مِنْ عِنْدِ رَبِّهٖ تَعَالٰی وَهِيَ الْمُعْجِزَاتُ وَاَعْلٰى مُعْجِزَاتِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ الْقُرْاٰنُ الْفَارِقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ۔

ترجمه: پھر ماتن علیہ الرحمۃ نے اس اصول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جس کی بقاء زندگی میں محتاجگی ہوتی ہے بعض نعمتوں کی صراحت کی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان مدنی بالطبع ہے یعنی اپنی زندگی گزارنے میں تمدن کا محتاج ہوتا ہے اور تمدن سے مراد بنی نوع انسان کے ساتھ ملکر رہنا اس حال میں کہ آپس میں غذاء لباس اور رہائش کے حصول میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے ہیں اور باہم شریک ہوتے ہیں اور یہ تعاون اس بات پر موقوف ہے کہ ہر شخص اپنے مافی ضمیر کا بیان اپنے ساتھی سے کر سکے اور اشارہ کرنا معدومات اور معقولات صرفہ میں کفایت نہیں کرتا اور کتابت میں مشقت ہے تو اللہ تعالیٰ نے انسانوں پر تعلیم بیان کے ذریعے انعام کیا اور بیان کہتے ہیں المنطق الفصیح المعرب عمافی الضمیر کو یعنی ایسا واضح کلام کرنا جو کہ مافی الضمیر کو بیان کر سکے پھر بے شک یہ اجتماعیت اسی وقت منظم ہو سکتی ہے جب ان کے درمیان ایسا معاملہ اور عدل وانصاف ہو جس پر تمام لوگ متفق ہوں کیونکہ ہر شخص اسی چیز کی خواہش کرتا ہے جس کی اسکو محتاجگی ہو اور وہ اس پر غضبناک ہوتا ہے جو اس سے مزاحمت کرے تو غیر پر ظلم واقع ہوگا اور اجتماعیت اور معاملہ کے امر میں خلل پڑ جائے گا اور عدل جزئیات غیر معدودہ کو شامل نہیں ہوتا بلکہ اس کیلئے قوانین کلیہ کی ضرورت ہوگی اور وہ شریعت کا علم ہے اور علم شریعت کے لئے ایسے واضع کا ہونا ضروری ہے جو کہ ان قوانین کو اس انداز پر بنائے کہ وہ خطاء وغلطی سے محفوظ ہوں اور وہ واضع شارع علیہ السلام ہیں پھر شارع کیلئے ضروری ہے کہ وہ اطاعت وفرمانبرداری کے استحقاق میں ممتاز ہو اور وہ امتیاز ان نشانیوں سے ثابت ہوگا جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ شریعت اس کے رب تعالیٰ کی طرف سے ہے اور وہ نشانیاں معجزات ہیں اور ہمارے نبی علیہ السلام کا اعلیٰ معجزہ وہ قرآن ہے جو کہ حق اور باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہے۔

وضاحت: ثم انه صرح ببعض النعم۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال جواب دینا مقصود ہے۔

سوال: ماتن علیہ الرحمۃ نے چار نعمتوں کو ذکر کرنے میں خاص کیونکہ کیا (۱) تعلیم البیان (۲) اعطاء حکمۃ (۳) بعثت الرسول (۴) فصل خطاب۔

جواب: پہلی نعمت بیان تعلیم کو اس لئے خاص کیا کیونکہ انسان مدنی بالطبع ہے اور زندگی کی بقاء میں بنی نوع کے ساتھ اجتماعیت کا محتاج ہے اور یہ اجتماعیت اس بات پر موقوف ہے کہ وہ اپنے مافی الضمیر کو بیان کر سکے اور مافی الضمیر کو بیان کرنا تعلیم بیان پر موقوف ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کی بقیہ نعمتوں سے تعلیم بیان کو خاص کیا، کوئی شخص یہ کہہ سکتا تھا کہ اشارہ کے ذریعے بھی یہ معاملہ حل ہوسکتا تھا تو تعلیم بیان کی کیا حاجت تھی تو اس وہم کو دور کیا کہ معدومات اور جو محض عقلی چیزیں ہیں ان میں اشارہ کفایت نہیں کرتا جیسا کہ اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین وغیرہ یہ اشارہ سے نہیں سمجھائی جاسکتی ہیں پھر کوئی کہہ سکتا تھا کہ معدومات اور معقولات صرفہ کو کتابت کے ذریعے بھی تو حل کیا جاسکتا تھا اس وہم کو دور کیا کہ کتابت میں بہت زیادہ مشقت ہے کیونکہ اس کیلئے کاغذ، قلم، دوات، سیاہی وغیرہ کی حاجت ہوتی جبکہ علم بیان میں ان چیزوں کی حاجت نہیں ہوتی۔

قوله. ثم ان هذا الاجتماع انما يتنظم۔

یہاں شارح باقی تینوں نعمتوں (یعنی اعطاء حکمۃ، بعثت رسول اور فصل خطاب) کو ذکر کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ بتا رہے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان جب مدنی طبع ہے اور بنی نوع انسان کے ساتھ زندگی گزارنے کے لئے اجتماعیت کا محتاج ہے اور یہ اجتماعیت اسی صورت میں اچھے انداز سے اور منظم طریقے سے چل سکتی ہے جب کہ انکے ایسے معاملات اور عدل ہو جس پر تمام متفق ہوں تا کہ ایک دوسرے پر ظلم واقع نہ ہو کیونکہ ہر شخص اسی کی خواہش کرتا ہے جسکی اس کو محتاجگی ہوتی ہے اور جو بھی اس کی مطلوبہ چیز کے حصول میں رکاوٹ بنتا ہے یہ اسکی مزاحمت کرتا ہے لہٰذا جب اجتماعیت عدل و انصاف پر موقوف ہے اور عدل جزئیات غیر محصورہ کو شامل نہیں ہوسکتا لہٰذا اس کیلئے ایسے قوانین کلیہ کا ہونا ضروری ہے کہ جو تمام جزئیات پر منطبق ہوں اور وہ قوانین کلیہ علم شریعت ہے پھر ان قوانین کلیہ کیلئے ایک مقنن اور واضع کا ہونا ضروری ہے تا کہ وہ ان کو وضع کرے اور وہ واضع اور مقنن حقیقی اللہ تعالیٰ ہے تو جب مقنن حقیقی اور مخلوق کے درمیان بہت دوری تھی لہٰذا اس کے لئے ایک واسطہ کی حاجت ہوئی جس کا تعلق من وجہ مقنن حقیقی اللہ تعالیٰ سے ہو اور من وجہ تعلق مخلوق سے ہو اور وہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات مبارکہ ہے اور نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تمام صفات میں سے ہر صفت میں کثیر منافع تھے لیکن اس صفت (اعطاء حکمۃ) میں منافع کثیر ہیں اسی وجہ سے مصنف نے ذکر میں اس کو خاص کیا جو کہ عبارت ہے

شریعت سے پھر مقنن کے لئے ضروری ہے کہ وہ خطاء سے بھی محفوظ ہو ورنہ عدل وانصاف کی بقاء میں وہ کفایت نہیں کرے گا، دوسری بات یہ ہے کہ قانون کو وضع کرنے سے اس کی غرض تمام لوگوں کو فائدہ پہنچانا مقصود ہو ورنہ عموم کا فائدہ نہیں ہوگا، اور تیسری بات یہ کہ وہ مقنن اس بات میں ممتاز ہو کہ صرف وہی اطاعت وفرمانبرداری کا مستحق ہے تا کہ لوگ جان لیں اور ان قوانین کی اتباع کریں جن کو اس نے وضع کیا ہے، اور یہ امتیاز ایسی علامات سے ثابت ہوتا ہے جو اس بات پر دلالت کریں کہ یہ قانون اس مقنن کا وضع کردہ ہے لہٰذا یہاں پر ایسی علامات کا پایا جانا ضروری ہے جو کہ اس بات پر دلالت کریں کہ یہ شریعت اس کے رب کی طرف سے ہے اور وہ علامات نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے معجزات ہیں اور نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اعلیٰ معجزہ وہ قرآن پاک ہے جو کہ حق وباطل کے درمیان فرق کرنے والا ہے اسی وجہ سے ماتن نے معجزہ فصل خطاب کو ذکر میں خاص کیا ہے۔

عبارت: وَعَلَّمَ مِنْ عَطْفِ الْخَاصِ عَلَى الْعَامِ رِعَايَةً لِبَرَاعَةِ الْاِسْتِهْلَالِ وَتَنْبِيْهًا عَلٰى جَلَالَةِ نِعْمَةِ الْبَيَانِ كَمَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ وَمِنَ الْبَيَانِ بَيَانٌ لِقَوْلِهٖ مَالَمْ نَعْلَمْ قُدِّمَ عَلَيْهِ رِعَايَةً لِلسَّجْعِ

ترجمہ: اور علّم کا انعم پر عطف ہے براعت استہلال کی رعایت کرتے ہوئے اور نعمت بیان کی عظمت پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ خاص کا عطف عام پر ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے قول خلق الانسان علمہ البیان سے اشارہ کیا گیا ہے اور من البیان اس کے قول مالم نعلم کا بیان ہے من البیان کو مالم نعلم پر رعایۃ سجع کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے۔

وضاحت: قولہ من عطف الخاص علی العام۔

شارح کی غرض یہاں اس عبارت سے ماتن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: علم من البیان کا علی ماانعم کے بعد ذکر کرنا مستدرک ہے کیونکہ علم البیان انعام میں داخل ہے لہٰذا اس کو دوبارہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ علم البیان اگرچہ انعام میں داخل تھا لیکن اس کو دو وجوہات کی بناء پر ذکر کیا گیا ہے (۱) براعت استہلال کی وجہ سے (۲) نعمت بیان کی عظمت پر تنبیہ کرنے کی وجہ سے، براعت استہلال کہتے ہیں کہ مقدمہ میں کچھ ایسے الفاظ ذکر کرنا جو کہ مقصود کی طرف اشارہ کرتے ہیں چونکہ یہاں پر علم بیان کو بھی آگے بیان کیا گیا ہے

لہٰذا ابتداء میں علم من البیان ذکر کے اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور دوسرا نعمت بیان کی عظمت پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسا کہ وہ عطف الخاص علی العام میں ایک نکتہ ہوتا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ جب عام کے بعد خاص کو ذکر کیا جائے تو اس میں خاص کی عظمت اور اس کے ذی شان ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور علم بیان عظیم نعمت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب انسان کی تخلیق کا ذکر کیا یعنی خلق الانسان تو اس کے فوراً بعد نعمت بیان کا بھی ذکر کیا اور فرمایا علمہ البیان تو معلوم ہوا کہ علم بیان بہت بڑی نعمت ہے۔

قوله . قدم علیه رعایة للسجع

شارح کی غرض یہاں سے بھی ماتن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: ماتن کا قول من البیان یہ مالم نعلم کا بیان ہے اور مالم نعلم مبیَّن ہے تو بیان کو مبین پر مقدم کیوں کیا حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ مبین مقدم ہوتا ہے اور بیان مؤخر ہوتا ہے اور یہاں معاملہ اسکے برعکس ہے؟

جواب: ماتن نے من البیان کو مالم نعلم پر رعایت سجع کی وجہ سے مقدم کیا ہے سجع کا لغوی معنیٰ کبوتر کی آواز ہے اور اصطلاح میں مراد کسی کلام کے آخری حرف کا ایک جیسا ہونا جیسا کہ یہاں پہلے عبارت ہے علی ما انعم اس کے بعد ہے وعلم من البیان مالم نعلم تو اس طرح تینوں کے آخر میں میم آ رہا ہے یہی رعایت سجع ہے، اگر کوئی یہ وہم کرے کہ جس طرح رعایت سجع اس طریقے پر حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح اگر مبین کو مقدم کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا مالم نعلم من البیان علم تو پھر بھی سجع حاصل ہو جاتی ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود یہاں پر عبارت کی درستگی ہے محض رعایت سجع کا حصول نہیں ہے کہ وہ کسی بھی طریقے سے حاصل ہو جائے اور اس صورت مذکورہ میں معمول (مالم نعلم) کا عامل (علم) پر مقدم کرنا بھی لازم آتا ہے اور یہاں اس کی تقدیم کی کوئی وجہ خاص بھی نہیں ہے، لہٰذا اس صورت میں کوئی خوبی نہیں ہے۔

عبارت: وَالصَّلٰوةُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَیْرِ مَنْ نَطَقَ بِالصَّوَابِ دُعَاءٌ لِلشَّارِعِ الْمُقَنِّنِ لِلْقَوَانِیْنِ الْکُلِّیَّةِ الَّتِیْ هِیَ عِلْمُ الشَّرَائِعِ وَ اَفْضَلِ مَنْ اُوْتِیَ الْحِکْمَةَ اِشَارَةٌ اِلَی الْقَوَانِیْنِ لِاَنَّ الْحِکْمَةَ هِیَ عِلْمُ الشَّرَائِعِ عَلٰی مَا فُسِّرَ فِی الْکَشَّافِ وَ لَفْظُ اُوْتِیَ تَنْبِیْهٌ عَلٰی اَنَّهٗ مِنْ عِنْدِ رَبِّهٖ لَا مِنْ عِنْدِ نَفْسِهٖ وَ تُرِکَ الْفَاعِلُ لِاَنَّ هٰذَا الْفِعْلَ لَا یَصْلُحُ اِلَّا لِلّٰهِ وَ فَصْلَ الْخِطَابِ اِشَارَةٌ اِلَی الْمُعْجِزَةِ لِاَنَّ الْفَصْلَ التَّمْیِیْزُ وَ یُقَالُ لِلْکَلَامِ الْبَیِّنِ فَصْلٌ بِمَعْنٰی مَفْصُوْلٍ فَفَصْلُ الْخِطَابِ الْبَیِّنُ مِنَ

الْكَلَامِ الْمُلَخَّصُ الَّذِى يَتَبَيَّنُهُ مَنْ يُخَاطَبُ بِهٖ وَلَا يَلْتَبِسُ عَلَيْهِ اَوْ بِمَعْنٰى فَاصِلٍ اَىِ الْفَاصِلُ مِنَ الْخِطَابِ الَّذِى يَفْصِلُ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ وَالصَّوَابِ وَالْخَطَاءِ ثُمَّ دَعَا لِمَنْ عَاوَنَ الشَّارِعَ فِى تَنْفِيْذِ الْاَحْكَامِ وَ تَبْلِيْغِهَا اِلَى الْعِبَادِ بِقَوْلِهٖ وَ عَلٰى آلِهٖ اَصْلُهٗ اَهْلٌ بِدَلَالَةِ اُهَيْلٍ خُصَّ اِسْتِعْمَالُهٗ فِى اَشْرَافٍ وَ مَنْ لَهٗ خَطَرٌ وَعَنِ الْكِسَائِى سَمِعْتُ اَعْرَابِيًّا فَصِيْحًا يَقُوْلُ اَهْلٌ وَاُهَيْلٌ وَآلٌ وَاُوَيْلٌ الْاَطْهَارِ جَمْعُ طَاهِرٍ كَصَاحِبٍ وَاَصْحَابٍ وَ صَحَابَتِهِ الْخِيَارِ جَمْعُ خَيِّرٍ بِالتَّشْدِيْدِ۔

ترجمہ: اور درود نازل ہوں ہمارے سردار حضرت محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر جوان لوگوں میں سے سب سے بہتر ہیں جو درست بات کہنے والے ہیں یہ دعا ہے شارع علیہ السلام کے لئے جو کہ ان قوانین کلیہ کے واضع ہیں جو کہ علم شریعت ہے اوران لوگوں میں افضل ترین ہیں جن کو حکمت دی گئی ہے (یہ) قوانین کی طرف اشارہ ہے کیونکہ حکمت وہ علم شریعت ہے اس دلیل کی بناء پر جو کہ تفسیر کشاف میں بیان کیا گیا ہے اور لفظ اوتی اس بات پر تنبیہ ہے کہ یہ علم شریعت اس کے رب کی طرف سے ہے اپنی طرف سے نہیں ہے اور فاعل کو اس لئے ترک کیا گیا ہے کہ یہ ایسا فعل ہے جو سواء اللہ تعالیٰ کے کسی کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور فصل خطاب معجزہ کی طرف اشارہ ہے اس لئے کہ فصل کا معنی امتیاز کرنا اور یہ واضح کلام کو کہا جاتا ہے فصل بمعنی مفصول ہوتو معنی یہ ہوگا فصل خطاب وہ واضح کلام جس کو ہر شخص سمجھ جائے جس سے خطاب کیا جائے اوراس پر وہ کلام ملتبس نہ ہو، یا فصل بمعنی فاصل ہے یعنی وہ کلام جو کہ حق و باطل، درست و غلط کے درمیان فیصلہ کرنے والا ہے، پھر ماتن علیہ الرحمۃ نے دعا دی ان لوگوں کو جنہوں نے احکام کے نفاذ میں اور احکام کو بندوں تک پہنچانے میں شارع علیہ السلام کے ساتھ تعاون کیا، اپنے اس قول کے ساتھ وعلی آلہ اوران کی آل پر آل کی اصل اھل ہے اہیل کی دلیل سے اس کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں میں خاص کر دیا گیا ہے اور کسائی سے منقول ہے کہ میں نے ایک فصیح اعرابی کو یہ کہتے ہوئے سنا اھل واہیل آل واویل الاطہار طاہر کی جمع ہے جیسا کہ اصحاب صاحب کی جمع ہے، اوراسکے چنے ہوئے نیک صحابہ پر، اخیار خیّر بالتشدید کی جمع ہے۔

وضاحت: قوله . والصلوٰة على سيدنا محمد صلى الله تعالیٰ عليه وآله وسلم۔

پہلے جملے میں ثناء باری کا بیان تھا اور اس جملہ میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ثناء کا بیان ہے اسی

مناسبت کی وجہ سے جملہ حمدیہ پر عطف کیا گیا ہے،صلوۃ صلی سے ماخوذ ھے جس کے لغوی معنی دعاء کے ھیں، جیسا کہ حدیث میں " اذا دعی احد کم الی طعام فلیجب فان کان مفطرا فلیطعم وان کان صائما فلیصل ''میں فلیصل ''فلیدع'' کے معنی میں ہے اسی طرح آیت ''وصل علیھم ان صلاتك سکن لھم ''میں صل ''ادع'' کے معنی میں ہے پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعا ارکان مخصوصہ کا جزء ہے لہٰذا جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہے، بعض حضرات نے کہا کہ نسبت کے اختلاف سے صلوۃ کے معنی مختلف ہو جاتے ہیں چنانچہ صلوۃ باری تعالیٰ سے رحمت کے معنی مراد ہوتے ہیں اور صلوۃ ملائکہ سے استغفار کے معنی مراد ہوتے ہیں اور صلاۃ مؤمنین سے طلب رحمت اور دعا کے معنی مراد ہوتے ہیں اور صلاۃ طیور سے تسبیح کے معنی مراد ہوتے ہیں۔

سید کے معنی سردار ہیں من نطق بالصواب اور من اوتی الحکمۃ سے مراد انبیاء کرام علیھم السلام ہیں اس لئے کہ انبیاء ناطق بالصواب ہی ہوتے ہیں اور ان کو شریعت کا علم بھی دیا جاتا ہے۔

قولہ . اشارۃ الی قوانین۔

شارح کی غرض یہاں سے صفت نطق بالصواب اور ایتاء حکمت کو ذکر سے ساتھ خاص کرنے کی وجہ بیان کرنا ہے وہ یہ ہے کہ یہ دونوں شرائع اور احکام کے علم سے عبارت ہیں جو کہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مبارکہ ہے اور اس صفت میں ہمارے لئے بہت سے منافع ہیں اس لئے ذکر کے ساتھ اس صفت کو خاص کیا گیا ہے، دوسری غرض ایک وہم کو دور کرنا ہے کہ کہیں حکمت سے مراد علم فلاسفہ تو نہیں ہے جو کہ عبارت ہے ''العلم باحوال اعیان الموجودات الخارجیۃ علی ما ھی علیہ فی النفس الامر ''اس کا حاصل دفع ظاہر ہے، اور ما فسر فی الکشاف سے شارح نے جو حکمت کا معنی مراد لیا ہے اس پر تائید پیش کر رہے ہیں کہ صاحب کشاف نے بھی تفسیر کشاف میں حکمت کا یہی معنی بیان کیا ہے کہ حکمت سے مراد علم شریعت ہے۔

قولہ .ولفظ اوتی تنبیہ۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال صیغہ میں اصل فعل معلوم ہوتا ہے تو ماتن علیہ الرحمۃ نے مجہول کا صیغہ کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا اپنے قول ترک الفاعل سے کہ یہ فعل صرف اللہ تعالیٰ ہی کیلئے صلاحیت رکھتا ہے، اور مجہول کا صیغہ ذکر کرنے میں اس فعل کی اللہ تعالیٰ سے ساتھ تخصیص حاصل ہو جاتی ہے اور غیر اس فعل کیلئے صلاحیت

نہیں رکھتا اور یہ نکتہ فاعل کے ذکر سے حاصل نہیں ہوتا تھا یہی وجہ ہے کہ ماتن نے مجہول کا صیغہ ذکر کیا تا کہ یہ نکتہ حاصل جائے۔

قولہ .وفصل الخطاب اشارة الی المعجزة۔

اس عبارت سے شارح کی چند اغراض ہیں ''اول'' ماتن کے قول وفصل الخطاب کے مصداق کو معین کرنا ''ثانی'' اس صفت کو نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ذکر میں خاص کرنے کی وجہ کو بیان کرنا ''ثالث'' ماتن کے قول وفصل الخطاب کے مصداق کی تعیین پر دلیل قائم کرنا ''رابع'' فصل خطاب کا لغوی معنی بیان کرنا ''خامس'' سوال کا جواب دینا ''سادس'' فصل مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے اور یہاں پر کونسا معنی مراد ہے ''سابع'' اس اضافت کو متعین کرنا کہ فصل کی خطاب کی طرف اضافت کس قبیل سے ہے۔

جب شارح نے کہا اشارۃ الی المعجزہ تو مقصود اول حاصل ہو گیا اور مصداق کو متعین کرنا اس اعتبار سے کہ فصل سے مراد معجزہ ہے اور المعجزہ میں الف لام عہد کا ہے اور معہود بہ معجزہ کاملہ ہے جو کہ قرآن مجید ہے اور اس سے مقصد ثانی بھی حاصل ہو گیا اور اس صفت کو ذکر میں خاص کرنا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صفت میں ہمارے لئے بہت سے فوائد موجود ہیں کیونکہ جب فصل خطاب سے مراد معجزہ ہے اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ یہ قانون آپ علیہ الصلوٰۃ السلام کے رب کی طرف سے ہے خود کا بنایا ہوا نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ یہ قانون ہر خطاء اور غلطی سے محفوظ ہے لہٰذا اس کی پیروی کرنا واجب ہے اور اسی کی اتباع میں نوع انسان کی بقاء ہے، اور یہ تمام باتیں اس صفت سے حاصل ہوئی، اسی وجہ سے ماتن نے اس صفت کو ذکر کے ساتھ خاص کیا اور جب شارح نے کہا کہ فصل کا معنی تمیز ہے تو اس سے مقصد ثالث اور رابع حاصل ہو گیا، مقصد ثالث تو اس لئے حاصل ہوا کہ فصل کا معنی تمیز ہے اور تمیز صرف واضح کلام ہی ہو سکتا ہے اور واضح کلام وہ صرف قرآن پاک اور قرآن پاک معجزہ کاملہ ہے تو معلوم ہوا کہ فصل خطاب کا مصداق معجزہ کاملہ ہے، اور مقصد رابع بھی حاصل ہو گیا وہ اس طرح کہ فصل کا لغوی معنی تمیز ہے اور یہی مقصد رابع تھا، جب شارح نے کہا الکلام البین فصل تو مقصد خامس بھی حاصل ہو گیا جو کہ ایک سوال کا جواب دینا مقصود تھا۔

سوال: خطاب لغت میں کہتے ہیں متکلم کا کلام کو غیر کی طرف متوجہ کرنا لہٰذا یہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ کیسے بن سکتی ہے حالانکہ ماتن یہاں پر نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور یہ بھی وہم ہے کہ خطاب ایتاء کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ خطاب امور معنویہ میں سے ہے تو ماتن کا قول وافضل من اوتی

الحکمۃ وفصل الخطاب کس طرح درست ہوسکتا ہے؟

جواب: تو شارح اس کا جواب یقال للکلام البین سے دیا کہ یہ سوال اس وقت ہوسکتا تھا اگر خطاب کا لغوی معنی مراد ہوتا حالانکہ یہاں پر لغوی معنی مراد نہیں ہے کیونکہ خطاب سے مراد وہ کلام ہے جس سے خطاب کیا جائے، اور وہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ ہے اور ایتاء کی بھی صلاحیت رکھتا ہے، جب شارح نے کہا الفصل بمعنی مفصول ہے تو مقصد سادس بھی حاصل ہو گیا اور وہ یہ کہ مصدر یہاں پر کس معنی میں ہے تو کہا کہ وہ مفعول کے معنی میں ہے یا فاعل کے معنی میں ہے، جب شارح نے البین من الکلام الخ کہا تو معلوم ہوا کہ یہاں فصل الخطاب کی اضافت اضافت بیانیہ ہے جس سے ایک سوال بھی دور ہو گیا کہ فصل لغت میں قطع اور تمیز کو کہتے ہیں اور یہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ نہیں بن سکتی تو شارح نے اس اعتراض کو دور کیا کہ یہاں پر مراد اضافت بیانیہ ہے اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ بیان اور مبین ایک معنی میں ہوتے ہیں اور خطاب کا معنی جبکہ یہاں پر کلام بین ہے تو فصل کا معنی بھی کلام بین ہوگا اور کلام بین یہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ ہے لہٰذا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

قوله ○ الذی یفصل بین الحق والباطل .

بعض لوگوں نے حق و باطل اور صواب و خطاء کے درمیان فرق بیان کیا ہے، انہوں نے کہا کہ حق اور باطل اعتقادات میں استعمال ہوتے ہیں، جبکہ صواب اور خطاء عملیات میں استعمال ہوتے ہیں، اور حق عبارت ہے'' التصدیق علی الکلام مطابق مع الواقع ''اور باطل عبارت ہے'' التصدیق علی کلام غیر مطابق مع الواقع ''اور صواب عبارت ہے مطابقت سے اور خطاء عدم مطابقت سے عبارت ہے، بعض لوگوں نے یہ فرق بیان کیا کہ حق عبارت ہے'' مطابقۃ الحکایۃ مع المحکی عنہ '' سے جبکہ باطل عبارت ہے'' عدم المطابقۃ الحکایۃ مع المحکی عنہ '' سے، اور صواب'' مطابقۃ المحکی عنہ مع الحکایۃ '' سے عبارت ہے جبکہ خطاء'' عدم المطابقۃ المحکی عنہ مع الحکایۃ '' سے عبارت ہے اور صدق اور کذب اقوال میں استعمال ہوتے ہیں اور بعض لوگوں نے صواب کی یہ بھی تعریف کی ہے'' ھو الایصال الی الحق '' اور خطاء کی یہ تعریف کی ہے'' عدم الایصال الی الحق ''۔

قوله . ثم دعا لمن عاون الشارع .

شارح یہاں سے ماتن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: ماتن کا آل واصحاب پر صلاۃ بھیجنے میں مشغول ہونا یہ اشتغال لایعنی ہے جو کہ درست نہیں ہے کیونکہ ماتن

کا مقصد اصلی تو فنون ثلاثہ کے مسائل کو جمع کرنا تھا؟

جواب: ماتن علیہ الرحمۃ نے آل واصحاب پر صلاۃ اس لئے بھیجی کیونکہ وہ ان احکام کے نفاذ اور بندوں تک پہنچانے میں نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مددگار رہیں، اور یہ قوانین شرعیہ ہم تک ان کی کوشش سے پہنچے ہیں انہوں نے ان قوانین کو ہم تک پہنچانے میں اپنی جانوں، اولادوں اور مالوں کی قربانی دی ہے اور ہم پر احسان کیا اور یہ انعام ہے تو ہم اس احسان کے بدلے میں ان کیلئے دعاء خیر کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے صلوۃ علیہم کہا ہے۔

قولہ. اصلہ اھل۔

شارح کی اس عبارت سے لے کر آنے والے متن تک چند اغراض ہیں۔

پہلی غرض یہ ہے کہ آل کی اصل کو اور دوسری غرض اس اصل پر دلیل بیان کرنا ہے تیسری غرض آل کی اصل میں اختلاف کو بیان کرنا اور اس کے مصداق کو بیان کرنا ہے جب شارح نے کہا کہ آل کی اصل اھل ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اس کی تصغیر اھیل آتی ہے اور اھیل اھل کی تصغیر ہے تو معلوم ہو کہ اس کی اصل اھل ہے کیونکہ تصغیر شئی کو اس کی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے، تو معلوم ہوا کہ آل کی اصل اھل ہے، پھر خلاف قیاس ھاء کو ہمزہ سے تبدیل کر دیا، دو ہمزے جمع ہوئے پہلا مفتوح ہے دوسرا ساکن ہے لہٰذا دوسرے کو ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا یہ آل ہو گیا، تو اس عبارت سے پہلے دو مقصد حاصل ہو گئے۔

جب شارح نے کہا خص استعمالہ الخ تو اس سے تیسرا مقصد حاصل ہو گیا کہ اس کا مصداق متعین ہو گیا، آل کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں کیلئے ہوتا ہے ان کی شرافت وعظمت دنیاوی اعتبار سے ہو جیسے آل فرعون یا اخروی اعتبار سے ہو جیسے آل محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور آل ابراھیم علیہ السلام۔

جب شارح نے کہا وعند الکسائی الخ تو اس سے چوتھا مقصد حاصل ہو گیا اس کی اصل میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ آل کی اصل اول ہے تو واؤ کو ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا گیا تو یہ آل ہو گیا اور اھیل آل کی تصغیر نہیں ہے بلکہ اھیل اھل کی تصغیر ہے جبکہ آل کی تصغیر اویل ہے لہٰذا ان کے نزدیک آل اور اھل کے درمیان تغایر ہے، ان بعض کے نزدیک آل کو ذی اشراف میں استعمال کیا جاتا ہے وہ شرافت دنیاوی یا اخروی ہو جبکہ اھل کو ذلیل لوگوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، بعض نے آل اور اھل میں یہ فرق بھی بیان کیا ہے کہ اھل کا استعمال ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے ہوتا ہے اور آل کا استعمال صرف ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے، بعض نے تیسرا فرق یہ بھی بیان کیا ہے کہ آل کا استعمال صرف

مذکر کے لئے ہوتا ہے اور اھل کا استعمال مذکر و مؤنث دونوں کے لئے ہوتا ہے آل کی مراد میں قدرے اختلاف ہے، چنانچہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک آلِ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے مراد وہ لوگوں ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے خمس مقرر ہے، اور روافض نے کہا کہ آل محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے مراد فاطمہ، علی، اور حسنین رضی اللہ تعالیٰ عنھم ہیں اور اہل سنت کے نزدیک آپ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہے اور بعض نے کہا کہ ہر مؤمن متقی آپ کی آل ہے۔

قوله. جمع طاهر۔

شارح کی غرض عبارت سے تحقیق صرفی بیان کرنا اور بعض لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے، اسلئے کہ بعض نے کہا کہ اطہار طاہر کی جمع نہیں ہے کیونکہ فاعل کی جمع فعال کے وزن پر نہیں آتی ہے اور اسی طرح اصحاب صاحب کی جمع نہیں ہے بلکہ اصحاب صَحِب کی جمع ہے شارح کے نزدیک فاعل کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے اسی وجہ سے انہوں نے کہا کہ اطہار طاہر کی جمع ہے جیسا کہ اصحاب صاحب کی جمع ہے، اور حق بات وہ ہے جو شرح کشاف میں ذکر کی گئی کہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر ثابت نہیں حتیٰ کہ اصحاب صحب کی جمع ہے جو کہ صاحب کا مخفف ہے جیسا کہ نمر کی جمع انمار ہے، اور صحب بالسکون اسم جمع ہے جیسا کہ نہر کی جمع انہار ہے۔

قوله .وصحبته الاخيار جمع خير بالتشديد۔

صحابی کی تعریف میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ صحابی سے مراد وہ شخص ہے جس نے لمبا عرصہ مسلمان ہونے کی حالت میں نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ گزارہ ہو، بعض نے کہا کہ صحابی سے مراد وہ شخص ہے جس نے نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا اور اسلام قبول کیا اور ایمان پر ہی اس کی موت ہوئی ہو، لفظ صحابہ اصحاب سے اخص ہے کیونکہ یہ اکثر نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اصحاب میں استعمال ہوا ہے تو یہ علم کی مثل ہو گیا بخلاف اصحاب کے کہ یہ مطلق ساتھی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، شارح نے کہا کہ اخیار یہ خیّر بالتشدید کی جمع ہے مقصود امور ثلاثہ کو دفع کرنا ہے، پہلی بات یہ ہے کہ اخیار خیر کی ہے جو کہ اسم تفضیل ہے اور اسم تفضیل مفضل علیہ کا تقاضا کرتا ہے اگر صحابہ کو مفضل علیہ بنائیں تو خیر الشئی علیہ نفسہ لازم آتا ہے اور اگر غیر صحابہ ہوں تو خیریت میں نفس شرکت مع الغیر لازم آتی ہے جو کہ درست نہیں ہے امر ثانی یہ ہے کہ خیر جمال ظاہری میں استعمال ہوتا ہے اور یہ صفت کمال نہیں ہے بلکہ جمال باطنی صفت کمال ہے امر ثالث یہ ہے کہ اسم تفضیل کی مکسر نہیں آتی، تو شارح نے ان تینوں باتوں کا جواب دیا کہ اخیار یہ خیر بالتخفیف کی جمع نہیں

ہے بلکہ خیر بالتشدید کی جمع ہے لہذا یہ تینوں امر لازم نہیں آئیں گے، علامہ دسوقی نے ذکر کیا کہ خیر بالتشدید اصلاح اور دین میں استعمال ہوتا ہے جبکہ خیر مخفف حسن و جمال میں استعمال ہوتا ہے، اور خیر مشدد مراد اس لئے کیونکہ مقصود یہاں پر آل اور اصحاب کی مدح بیان کرنی ہے یہ اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ خیر مشدد مراد لیا جائے جو کہ دین اور اصلاح میں استعمال ہوتا ہے۔

عبارت: اَمَّا بَعْدُ فَلَمَّا كَانَ اَصْلُهٗ مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالثَّنَاءِ فَوَقَعَتْ كَلِمَةُ اَمَّا مَوْقِعَ اِسْمٍ هُوَ الْمُبْتَدَاءُ وَ فِعْلٍ هُوَ الشَّرْطُ وَ تَضَمَّنَتْ مَعْنَاهُمَا فَلِتَضَمُّنِهَا مَعْنَى الشَّرْطِ لَزِمَتْهَا الْفَاءُ اللَّازِمَةُ لِلشَّرْطِ غَالِبًا وَ لِتَضَمُّنِهَا مَعْنَى الْاِبْتِدَاءِ لَزِمَهَا لُصُوْقُ الْاِسْمِ اللَّازِمِ لِلْمُبْتَدَاءِ قَضَاءً لِحَقِّ مَا كَانَ وَ اِبْقَاءً لَهٗ بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ وَ سَيَجِيْءُ لِهٰذَا زِيَادَةُ تَحْقِيْقٍ فِيْ اَحْوَالِ مُتَعَلَّقَاتِ الْفِعْلِ وَ لَمَّا ظَرْفٌ بِمَعْنَى اِذَا تُسْتَعْمَلُ اِسْتِعْمَالَ الشَّرْطِ يَلِيْهِ فِعْلٌ مَاضٍ لَفْظًا اَوْ مَعْنًى قَالَ سِيْبَوَيْهِ لَمَّا لِوُقُوْعِ اَمْرٍ لِوُقُوْعِ غَيْرِهٖ وَ اِنَّمَا يَكُوْنُ مِثْلَ لَوْ فَتَوَهَّمَ مِنْهُ بَعْضُهُمْ اَنَّهٗ حَرْفُ شَرْطٍ كَلَوْ اِلَّا اَنَّ لَوْ لِاِنْتِفَاءِ الْاَوَّلِ لِاِنْتِفَاءِ الثَّانِيْ وَ لَمَّا لِثُبُوْتِ الثَّانِيْ لِثُبُوْتِ الْاَوَّلِ وَ الْوَجْهُ مَا تَقَدَّمَ۔

ترجمہ: اما جب ہے اس کی اصل ترکیب مہما یکن من شیء بعد الحمد والثناء ہے تو کلمہ اما اس اسم کی جگہ پر واقع ہے جو کہ مبتداء ہے اور اس فعل کی جگہ پر واقع ہے جو کہ شرط ہے اور اما ان دونوں کے معنی کو شامل ہے، تو اما کے شرط کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے فاء اس کو لازم ہوئی جو کہ اکثر طور پر شرط کی جزء کو لازم ہوتی ہے، اور اما کے ابتداء کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے لصوق الاسم اس کو لازم ہوا جو کہ مبتداء کا لازم ہے اس حق کو ادا کرتے ہوئے جو کہ تھا اور بقدر الامکان اس کو باقی رکھتے ہوئے، اور عنقریب اس کی زیادہ تحقیق احوال متعلقات فعل میں آئے گی، اور لما ظرف ہے جو کہ اذا کے معنی میں ہے اس کا استعمال شرط کے استعمال کی طرح ہے اس کے ساتھ فعل ماضی لفظا یا معنی ملا ہوا ہو، سیبویہ نے کہا کہ لما غیر کے وقوع کی وجہ سے امر کے وقوع کیلئے آتا ہے اور بلاشک یہ لو کی مثل ہے تو سیبویہ کے اس قول سے بعض لوگوں کو وہم ہوا کہ لما لو کی طرح حرف شرط ہے مگر یہ کہ لو انتفاء اول کی وجہ سے انتفاء ثانی کے لئے آتا ہے جبکہ لما ثبوت اول کی وجہ سے ثبوت ثانی کے لئے آتا ہے اور وجہ حسن وہی ہے جو پہلے گزر گئی۔

وضاحت: قولہ۔ اما بعد فلما کان۔

ماتن علیہ الرحمۃ کی غرض اس عبارت سے لیکر الفت مختصرا تک اس فن میں وجہ تصنیف کو بیان کرنا ہے۔

لفظ اما کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) اما اصل میں ان ماتھا نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا (۲) اما اصل میں مئما تھا میم اول اور ہمزہ کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا (۳) اما اصل میں مھما تھا میم اول اور ھاء کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا اور ھاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا (۴) اما اپنی اصل پر ہی ہے۔

لفظ اما تین معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے (۱) تاکید کیلئے مثلاً ''اما خالد فذاھب ''اس کے معنی میں ''مھما یکن من شیء فخالد ذاھب ''(۲) شرط کیلئے مثلاً ''اما بکر فذاھب ''میں ذھابِ بکر کو کسی بھی شیء کے موجود ہونے پر معلق کیا گیا ہے اور اس معلق کرنے کا نام ہی شرط ہے (۳) تفصیل کے لئے آتا ہے مثلاً اما الذین آمنوا فیعملون انه الحق من ربهم یہاں ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت میں لفظ اما اپنے مابعد کو ماقبل سے تاکید کے ساتھ جدا کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔

قوله . اصله مهما یکن من شیء بعد الحمد و الثناء

شارح کی اس عبارت سے لیکر ماتن کے قول علم البلاغۃ تک چند اغراض ہیں، پہلی غرض تو یہ ہے کہ اما بعد کی اصل کو بیان کرنا چاہتے ہیں، تو شارح نے کہا کہ اس کی اصل مھما یکن من شیء بعد الحمد والثناء ہے تو مقصد اول حاصل ہو گیا، اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اما اپنی اصل پر ہی ہے اس کو کسی سے منقول کر کے استعمال نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ بعض نے کہا کہ اس کی اصل مہما تھا، دوسری غرض بعد کا مبنی علی الضم ہونے کی وجہ بیان کرنی ہے، تو جب شارح نے بعد الحمد والثناء کہا تو مقصد ثانی حاصل ہو گیا اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ بعد ظروف میں سے ہے اس کا استعمال ظرف مکان کیلئے بھی ہوتا ہے اور ظرف زمان کے لئے بھی ہوتا ہے، اس کی تین حالتیں ہیں ایک تو یہ کہ اس کا مضاف الیہ مذکور ہو، دوم یہ کہ اس کا مضاف الیہ محذوف ہو اور نسیا منسیا ہو، سوم یہ کہ مضاف الیہ محذوف ہو مگر منوی ہو یعنی لفظوں میں اگرچہ محذوف ہو مگر دل و دماغ میں اس کا ارادہ کر لیا گیا ہو، پہلی دونوں صورتوں میں یہ معرب بحسب العوامل ہوتا ہے اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم اور یہاں پر اس کی تیسری صورت ہے اس وجہ سے یہ مبنی علی الضم ہے، تیسری غرض فلما کی فاء کو لانے کی وجہ اور نوعیت بیان کرنا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس جگہ کلمہ مہما مبتداء ہے اور اسم ہے کیونکہ مبتداء کیلئے اسمیت لازم ہے یعنی ہمیشہ اسم ہوتا ہے، فعل اور حرف مبتداء نہیں ہوتے اور یکن یوجد کے معنی میں ہے اور فعل شرط ہے اور شرط کے جواب یعنی جزء پر بالعموم فاء کا داخل کرنا

لازم ہے اب یہاں پر یہ سوال ہوگا کہ جب تقدیری عبارت میں مہما مبتداء ہے اور یکن فعل شرط ہے اور ان دونوں کے قائم مقام لفظ اما ہے تو اما ابتداء اور شرط دونوں کے معنی کو شامل ہوا یعنی لفظ اما مبتداء بھی ہوا اور شرط بھی ہوا پس مبتداء ہونے کی وجہ لفظ اما کا اسم ہونا ضرروی تھا اور شرط ہونے کی وجہ سے اس کی جزاء پر یعنی بعد پر فاء کا داخل کرنا ضروری تھا مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں اسلئے کہ لفظ اما حرف ہے نہ کہ اسم اور فاء جزاء بعد پر داخل نہیں ہے بلکہ اس کے بعد لما پر داخل ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مناسب تو یہی تھا کہ جس طرح مبتداء کا اسم ہونا ضروری ہے اسی طرح مبتداء یعنی مہما کا قائم مقام بھی اسم ہو مگر چونکہ قائم مقام یعنی لفظ اما کا حرف ہونا متعین ہے اس لئے لصوق اسم یعنی اسم بعد کا اما کے بعد بلا فصل واقع ہونا اس کو اما کی اسمیت کا بدل قرار دیدیا گیا یعنی یوں کہا گیا کہ اما جو مبتداء کے قائم مقام واقع ہے وہ اگر چہ اسم نہیں لیکن بلا فصل اس کے بعد اسم واقع ہے پس اس لصوق اسم کی وجہ سے چونکہ اما کے اندر کسی نہ کسی وجہ سے اسمیت کی بو آ گئی ہے اس لئے اس کو مبتداء (مہما) کے قائم مقام قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ قاعدہ ہے" مالایدرك كله لايترك كلــه "اگر کوئی شخص کل کو نہیں پاسکتا تو اس کو کل کو چھوڑنا بھی نہیں چاہئے یعنی جس قدر ممکن ہو اس کو حاصل کر لینا چاہئے، حاصل یہ ہے کہ اما اگر چہ حقیقۃ اسم نہیں ہے لیکن اس لصوق کی وجہ سے حکما اسم ہو گیا یہی معاملہ فاء جزائیہ کا ہے کہ اما چونکہ فعل شرط نہیں لیکن قائم مقام ہے اس لئے اس کی جزاء کے شروع میں (بعد) فاء داخل ہونا چاہئے تھا لیکن چونکہ ایسا کرنے میں اما شرطیہ اور فاء جزائیہ کا اجتماع لازم آتا ہے جو کہ ناپسندیدہ ہے اس لئے فاء جزائیہ کو جزاء کے شروع میں (بعد) پر داخل نہ کر کے اس مابعد جو لما آرہا تھا اس پر داخل کر دیا گیا، شارح کہتے ہیں کہ اس کی مزید وضاحت احوال متعلقات فعل میں ہوگی۔

قوله. ولما ظرف بمعنى اذا يستعمل استعمال الشرط۔

شارح نے یہاں سے لما کے بارے میں چار باتیں ذکر کیں ہیں (۱) لما ظرف زمان کیلئے ہے (۲) اذا کے معنی میں ہے شرط کی طرح استعمال کیا جاتا ہے (۳) اس کے متصل فعل ماضی ہوتا ہے یعنی لما فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے وہ فعل خواہ لفظا ماضی ہو یا معنی ماضی ہو (۴) لما کے بارے میں اختلاف اور بعض لوگوں کا رد کرنا ہے۔

پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ لما ظرف زمان اس وقت واقع ہوتا ہے جب لما دو ایسے جملوں پر داخل ہو جن میں سے پہلا شرط اور دوسرا جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوا تو لما نفی بلم کے معنی میں ہوگا جیسے "ندم زید و لما ینفعه الندم "یا الا کے معنی میں ہوگا جیسے "ان كل نفس لما عليها حافظ "دوسری بات کی تفصیل یہ ہے کہ لما اذا کے معنی میں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اذا بھی گذشتہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے اور لما بھی گذشتہ زمانے کے لئے ظرف

واقع ہوتا ہے، پس لما اور اذا کے درمیان چونکہ ایک گونہ مناسبت ہے اس لئے لما کو اذا کے معنی میں قرار دینا زیادہ مناسب ہے، الغرض اس جگہ لما اذا کے معنی میں ہے اور جس طرح اذا شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے، اسی طرح لما بھی شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے یعنی زمانہ ماضی میں تعلیق کا فائدہ دیتا ہے، تیسری بات کا ماحصل یہ ہے کہ لما سے متصل فعل ماضی ہوتا ہے لما فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے اب وہ فعل ماضی لفظوں میں مذکور یا مقدر ہو دونوں طرح جائز ہے، اور اس میں تعمیم بھی ہے کہ فعل ماضی لفظوں میں ماضی ہو یعنی ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہو جیسے فلما کان الخ یا معنی ماضی ہو یعنی صیغہ تو ماضی کا نہ ہو لیکن لم کے ذریعے ماضی بنالیا گیا ہو جیسے'' لما لم یکن زید قائما اکرمتك ''، چوتھی بات کا حاصل یہ ہے کہ امام سیبویہ نے کہا کہ لما وقوع اول کی وجہ سے وقوع ثانی کے لئے آتا ہے اور یہ لو کی مثل ہے، تو بعض لوگوں نے اس سے یہ وہم کیا کہ لما حروف شرط میں سے ہے جیسا کہ لو حرف شرط ہے لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ لو انتفاء اول کی وجہ سے انتفاء ثانی کیلئے آتا ہے، جبکہ لما ثبوت اول کی وجہ سے ثبوت ثانی کیلئے آتا ہے، حاصل رد یہ ہے کہ لما نوع اسم میں سے ہے حرف میں سے نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے وہم کیا ہے، اس لئے کہ اسمیہ، فعلیہ اور حرفیت معتبر کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے کہ ہمارے لئے ممکن ہو کہ جو حرف ہے اس کو اسم بنادیں اور جو اسم ہو اس کو حرف بنادیں، لما ظرف ہے جو کہ اذا کے معنی میں ہے جیسا کہ جمہور نے کہا اس لئے کہ اگر لما لو کی مثل ہو جیسا کہ سیبویہ نے کہا یا حرف شرط ہو جیسا کہ بعض متوہمین نے کہا تو یہ ادوات شرط میں سے ہوگا حالانکہ اس کو ادوات شرط میں شمار نہیں کیا گیا اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ شرط کے معنی میں تعلیق ہوتی ہے اور اس لما کے معنی میں تعلیق نہیں بلکہ توقیت ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ وہ اذا کے معنی میں ہے۔

عبارت: عِلْمُ الْبَلَاغَةِ هُوَ عِلْمُ الْمَعَانِيْ وَالْبَيَانِ وَعِلْمُ تَوَابِعِهَا هُوَ الْبَدِيْعُ مِنْ اَجَلِّ الْعُلُوْمِ قَدْراً وَاَدَقِّهَا سِرًّا لَاحَاجَةَ اِلَى تَخْصِيْصِ الْعُلُوْمِ بِالْعَرَبِيَّةِ لِاَنَّهٗ لَمْ يَجْعَلْهُ اَجَلَّ جَمِيْعِ الْعُلُوْمِ بَلْ جَعَلَ طَائِفَةً مِنَ الْعُلُوْمِ اَجَلَّ مِمَّا سِوَاهَا وَ جَعَلَهٗ مِنْ هٰذِهِ الطَّائِفَةِ مَعَ اَنَّ هٰذَا اِدِّعَاءٌ مِنْهُ وَكُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُوْنَ اِذْبِهٖ اَيْ بِعِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا لَا بِغَيْرِ مِنَ الْعُلُوْمِ يُعْرَفُ دَقَائِقُ الْعَرَبِيَّةِ وَاَسْرَارُهَا فَيَكُوْنُ مِنْ اَدَقِّ الْعُلُوْمِ سِرًّا وَبِهٖ يُكْشَفُ عَنْ وُجُوْهِ الْاِعْجَازِ فِيْ نَظْمِ الْقُرْآنِ اِسْتَارُهَا فَيَكُوْنُ مِنْ اَجَلِّ الْعُلُوْمِ قَدْراً لِاَنَّ الْمُرَادَ بِكَشْفِ الْاَسْتَارِ مَعْرِفَةُ اَنَّهٗ مُعْجِزٌ لِكَوْنِهٖ فِيْ اَعْلٰى مَرَاتِبِ الْبَلَاغَةِ لِاِشْتِمَالِهٖ عَلَى الدَّقَائِقِ وَالْاَسْرَارِ وَالْخَوَاصِ الْخَارِجَةِ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَهٰذِهٖ وَسِيْلَةٌ اِلٰى تَصْدِيْقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ فِيْ جَمِيْعِ مَا جَاءَ بِهٖ لِيُقْتَفٰى اَثَرُهٗ فَيُفَازَبِهَا

لِسَّعَادَاتِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَالْاُخْرَوِيَّةِ فَيَكُوْنُ مِنْ اَجَلِّ الْعُلُوْمِ لِكَوْنِ مَعْلُوْمِهٖ مِنْ اَجَلِّ الْمَعْلُوْمَاتِ وَغَايَتُهٗ مِنْ اَشْرَفِ الْغَايَاتِ وَ جَلَالَةُ الْعِلْمِ بِجَلَالَةِ الْمَعْلُوْمِ۔

ترجمہ: علم بلاغت یعنی معانی اور بیان اور اسکے توابع کا علم یعنی بدیع مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہے اور نکتہ کے اعتبار سے دقیق ترین علوم میں سے ہے، علوم کو عربیت کیساتھ خاص کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے کیونکہ ماتن نے علم بلاغت کو جمیع علوم سے اجل نہیں بنایا ہے بلکہ علوم میں سے ایک ٹکڑا بنایا جو کہ ماسوا سے اجل ہے اور اس کو بعض حصے میں سے اجل بنایا ہے باوجود اس کے کہ یہ ماتن کی طرف سے ایک دعوی ہے اور ہر گروہ اپنے پاس موجود چیز سے ہی خوش ہوتا ہے، اس لئے کہ اسکے ذریعے یعنی علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعے نہ کہ اس علاوہ دوسرے علوم کے ذریعے پہچانی جاتی ہیں عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکتے پس نکتہ کے اعتبار سے علوم میں سب سے زیادہ دقیق ہوگا اور اٹھا دیئے جاتے ہیں وجوہ اعجاز سے اس کے پردوں کو درآنحالیکہ وہ وجوہ نظم قرآن میں ہیں پس یہ مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہوا، اس لئے کہ پردوں کے اٹھانے سے مراد اس بات کی معرفت حاصل کرنا ہے کہ قرآن پاک عاجز کرنے والا ہے، کیونکہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اسلئے کہ قرآن ایسی باریکیوں، نکتوں اور خواص پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت سے باہر ہیں اور اعجاز قرآن کی معرفت رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کا ذریعہ ہے ان تمام باتوں میں جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لیکر آئے تا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے طریقہ کی پیروی کی جاسکے تا کہ اخروی اور دنیاوی سعادتوں کے ساتھ کامیابی حاصل ہو، پس یہ علم اجل علوم سے ہوگا کیونکہ اس کا معلوم اجل معلومات اور اس کی غایت اشرف غایات سے ہے۔

وضاحت: قولہ ○ علم البلاغة وهو علم المعاني والبيان۔

شارح کی غرض ایک تو علم بلاغت کے مصداق کو متعین کرنا ہے کہ علم بلاغت سے مراد علم معانی اور بیان ہے، اور دوسری غرض وجہ اختصاص بیان کرنا ہے کہ علم بلاغت کو معانی اور بیان کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ کیا ہے؟ علم بلاغت کا اطلاق صرف بیان اور معانی پر اس لئے کیا گیا ہے کیونکہ اس کو بیان اور معانی کے ساتھ زیادہ اختصاص حاصل ہے اس لئے کہ علم معانی اور بیان کی تدوین صرف بلاغت کیلئے ہوئی ہے بخلاف دوسرے علوم کے ان کی تدوین بلاغت کیلئے نہیں ہوئی

بلکہ دوسرے مقاصد کے لئے ہوئی ہے، شارح نے علم تو ابعھا میں لفظ علم کا اعادہ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ توابع مجرد ہے اور اس کا عطف بلاغت پر ہے علم پر نہیں حتیٰ کہ یہ مرفوع ہو اور ساتھ اس بات کی بھی وضاحت کر دی کہ توابع سے علم نحو کے توابع نہیں ہیں بلکہ توابع سے مراد علم بدیع ہے۔

قوله ٥ لاحاجة الى تخصيص العلوم العربية ۔

شارح کی اس عبارت سے دو اغراض ہیں ایک مخصصین کی غرض ہے اور دوسری شارح کی غرض ہے مخصصین کی غرض ماتن پر ہونے والے اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: اعتراض یہ ہوتا تھا کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ علم بلاغت تمام علوم سے اجل ہے اس لئے کہ بعض علوم جیسا کہ علم حدیث، علم تفسیر اور علم کلام علم بلاغت سے بھی اجل ہیں تو علم بلاغت تمام علوم میں اجل کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب اول: بعض لوگوں نے اس کا جواب علوم کو عربیت کے ساتھ خاص کرتے ہوئے دیا کہا یہاں علوم سے مراد وہ علوم عربیہ ہیں جن میں لفظ عربی سے بحث کی جاتی ہے جو کہ علم حدیث، علم تفسیر اور علم کلام کیلئے مساوی ہیں، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ علم بلاغت علوم عربیہ سے اجل ہے، لہٰذا ماتن کا یہ قول اجل العلوم کہنا درست ہے۔

تو شارح نے ان کا رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ تو اس وقت صحیح ہوتا ہے جب ماتن اجل العلوم مطلقا کہتے حالانکہ انہوں نے ایسا نہیں کہا بلکہ انہوں کہا ہے (من اجل العلوم) لہٰذا یہ اعتراض ماتن پر سرے سے وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ ماتن نے جمیع علوم سے علم بلاغت کو اجل نہیں بنایا بلکہ بعض علوم سے اجل بنایا ہے کیونکہ من اجل العلوم میں (من) بعضیت کا ہے لہٰذا معنی یہ ہوگا کہ علم بلاغت اور اس کے توابع بعض علوم سے اجل ہیں اور اجل العلوم ایک طائفہ ہے اور یہ اس سے بعض ہیں۔

جواب ثانی: شارح نے دوسرا جواب اپنے قول مع ان هذا ادعاء الخ سے دیا ہے کہ یہ اعتراض ماتن پر اس وقت وارد ہوتا اگر ماتن علم بلاغت کو حقیقۃ تمام علوم سے اجل بناتے حالانکہ انہوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ اس نے علم بلاغت کو ادعاء (یعنی دعوی) کے طور پر اجل علوم بنایا ہے کیونکہ ہر شخص جب کسی علم کے حصول میں مشغول ہوتا ہے تو وہ کام اس کے غیر سے محبوب، پسندیدہ ہو جاتا ہے اور ماتن جب علم بلاغت میں مشغول ہوئے تو یہ ان کو محبوب ہو گیا اسی وجہ سے انہوں نے اس کو اجل علوم سے بنا دیا جو کہ ان کی طرف سے دعوی ہے حقیقۃ نہیں ہے۔

قولہ ○ اذ بہ یعرف ۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے اپنے مدعی پر دلیل ذکر کرنا ہے کیونکہ ماتن نے یہاں پر دو دعوے کیے ہیں، پہلا دعوی بلاغت کا اجل ہونا اور دوسرا دعوی بلاغت کا ادق ہونا، لیکن ماتن نے لف ونشر غیر مرتب کے طور پر دلیل ثانی کو پہلے ذکر کیا اور دعوی اول کی دلیل کو ثانیاً ذکر کیا تا کہ دلیل کا اتصال مدعیٰ کے ساتھ ہو جائے مصنفین کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ کلام کو لف ونشر مرتب کے طور پر ذکر کرتے ہیں کیونکہ لف کا مطلب ہے کہ کلام کو اجمالا ذکر کرنا ور نشر کا مطلب ہے کلام کو تفصیلا ذکر کرنا، تو مصنفین کبھی تو کلام کو لف ونشر مرتب کے طورر پر ذکر کرتے ہیں اور اس میں نکتہ یہ ہوتا ہے تا کہ تفصیل کی اجمال کے ساتھ مطابقت حاصل ہو جائے کیونکہ کلام میں مطابقت غیر مطابقت سے اولیٰ ہے، اور کبھی لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کرتے ہیں دوسرے نکتہ کی وجہ سے جیسا کہ یہاں ماتن نے ذکر کیا اور ماتن کی کلام کو لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے تا کہ دلیل کا مدعی کے ساتھ اتصال حاصل جائے کیونکہ اگر ماتن مدعی اول کی دلیل کو پہلے ذکر کرتے تو اس صورت میں یہ نکتہ حاصل نہیں ہوتا تھا کیونکہ مدعی اول اس کی دلیل کے درمیان مدعی ثانی سے فصل واقع ہوتا تھا اسی وجہ سے ماتن نے اپنے کلام کو لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے۔

قولہ ○ بعلم البلاغة و توابعها ۔

شارح کی غرض یہاں سے بہ میں موجود ضمیر کے مرجع کو متعین کرنا ہے کہ وہ قدرے اشتراک کے ساتھ علم بلاغت اور توابع کی طرف لوٹ رہی ہے، اور شارح نے لا لغیرہ نکال کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اس کا قول بہ جار مجرور یعرف کے متعلق ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جار مجرور اپنے متعلق کا معمول ہوتا ہے اور معمول کا مرتبہ عامل سے متاخر ہوتا ہے لیکن کبھی افادہ حصر اور تخصیص کی وجہ سے مقدم بھی کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یہاں پر کیا گیا تو معلوم ہوا کہ بہ کو مقدم کرنا یعرف پر حصر اور تخصیص کے افادہ کیلئے ہے، شارح نے من العلوم کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں حصر سے مراد حصر حقیقی نہیں ہے بلکہ اضافی ہے جس سے عربیت کے دقائق کی معرفت ہوتی ہے نہ کہ تمام علوم کے دقائق کی معرفت ہوتی ہے۔

قولہ فیکون من ادق العلوم ۔

یہ مدعی ثانی کی دلیل کا نتیجہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ ماتن کی عبارت لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ علم بلاغت کے نکتے اسلئے دقیق ہیں کہ عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکات کو علم اور اس کے توابع کے ذریعے ہی جانا جا سکتا ہے اس کے علاوہ دیگر علوم لغت نحو، صرف وغیرہ کے ذریعے نہیں جانا جا سکتا اور جب یہ بات ہے کہ عربی زبان

کے اسرار و رموز اس علم کے ذریعے معلوم ہو سکتے ہیں اور دیگر علوم کے ذریعے نہیں تو نکات کے اعتبار سے ہی علم بلاغت بلاشبہ ادق ہوگا۔

قولہ ○ بہ یکشف عن وجوہ الاعجاز فی نظم القرآن ۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے مدعیٰ اول (من اجل العلوم قدرا) پر دلیل قائم کرنا ہے، وجہ اعجاز قرآن کو بیان کرنے میں کثیر مذہب ہیں اس میں سے چار مشہور ہیں۔

(۱) قرآن معجز ہے اس لئے کہ اس میں ما کان وما یکون کی خبریں ہیں اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو وہ معجز ہوتی ہے لہٰذا قرآن معجز ہوا (۲) قرآن پاک اختلاف، تناقض اور تدافع سے محفوظ ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "ولو کان عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا " اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو وہ معجز ہے لہٰذا قرآن معجز ہوا (۳) قرآن پاک کی حفاظت کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "وانا لہ لحافظون " اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو وہ معجز ہے لہٰذا قرآن معجز ہوا (۴) اعجاز قرآن میں شارح کا مذہب ہے وہ یہ کہ قرآن معجز ہے کیونکہ یہ بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر مشتمل ہے اور اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو وہ معجز ہوتا ہے لہٰذا قرآن معجز ہوا۔

علم بلاغت کے بلند مرتبہ ہونے پر دلیل ذکر کرتے ہوئے ماتن نے کہا کہ علم بلاغت بلند مرتبہ ہے اس لئے کہ وہ انواع اور طرق جن پر قرآن مشتمل ہے اور وہ اعجاز قرآن کا سبب ہیں ان پر پڑے ہوئے پردوں کو اسی علم کے ذریعے دور کیا جاتا ہے یعنی علم بلاغت ہی کے ذریعے سے یہ بات جانی جاتی ہے کہ قرآن معجز ہے اور اس سے معارضہ کرنا اور اس کا مثل لانا کسی کے لئے ممکن نہیں ہے رہی یہ بات کہ قرآن معجز کیوں ہے تو اس کی علت بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ قرآن چونکہ بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اس لئے قرآن معجز ہے، قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر کیونکہ ہے اس کی علت یہاں بیان کرتے ہوئے کہا کہ قرآن ایسے نکتوں اور باریکیوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہیں تو جب ایسا ہے اس میں یقیناً اعلیٰ درجہ کی بلاغت موجود ہوگی، الحاصل علم بلاغت کے ذریعے اعجاز قرآن کے طرق اور انواع کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اعجاز قرآن کی معرفت رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی معرفت کا ذریعہ بنتی ہے اس طرح کہ جب قرآن کا اعجاز ثابت ہو جائے گا اور یہ معلوم جائے گا کہ قرآن معجز ہے انسان اس کی مثل لانے پر قادر نہیں ہے تو قرآن کا کلام الٰہی ہونا ثابت ہو جائے گا اور کلام الٰہی انسان پر بذریعہ وحی اترتا ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ قرآن بذریعہ وحی اترا ہے اور وحی نبی پر اترتی ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام جن پر قرآن اترا ہے نبی ہیں پس

جب آپ کی نبوت ثابت ہوجائے گی تو لوگ آپ کی تصدیق کریں گے، الغرض اعجاز قرآن کی معرفت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کرنا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لائے ہوئے تمام احکامات میں دنیوی اور اخروی تمام سعادتوں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے اور جب ایسا ہے تو علم بلاغت مرتبہ اعتبار سے اجل علوم میں سے ہوگا کیونکہ کسی علم کے اعلیٰ یا ادنیٰ ہونے کا مدار اس کے معلوم اور اسکی غایت پر ہے پس بلاغت کا معلوم یعنی اعجاز قرآن چونکہ اجل معلومات میں سے ہے اس لئے علم بلاغت اجل علوم میں سے ہوگا، اسی طرح اس کی غایت یعنی تصدیق نبی یا دنیا اور آخرت کی کامیابی چونکہ اجل غایات میں سے ہے اس لئے علم بلاغت بھی اجل علوم میں سے ہوگا۔

سوال: ماتن کے جار مجرور کو مقدم کرنے سے جو مستفاد ہو رہا ہے وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اعجاز قرآن کی معرفت جس طرح علم بلاغت سے حاصل ہوتی ہے اسی طرح علم کلام سے بھی حاصل ہوتی ہے کیونکہ علم کلام میں کہا جاتا ہے کہ معجز ہے کیونکہ یہ ہمارا عقیدہ ہے تو اعجاز قرآن کو علم بلاغت میں محصور کرنا کیسے صحیح ہے؟

جواب: معرفت کی دو اقسام ہیں (۱) دلیل لمی سے معرفت (۲) دلیل انی سے معرفت،

پہلی قسم دلیل لمی سے معرفت سے مراد یہ ہے کہ جانب علت سے معلول پر استدلال کیا جائے جیسا کہ اس مقام میں ہے کیونکہ اعجاز قرآن کی علت، قرآن کا ان دقائق اور اسرار پر مشتمل ہونا ہے جن کو علم بلاغت سے پہچانا جاتا ہے جو کہ انسان کی معرفت سے خارج ہیں، اور ان دقائق واسرار کی معرفت علم بلاغت کے ذریعے ہوتی ہے لہٰذا حصر درست ہوا۔

دوسری قسم دلیل انی سے معرفت اس سے مراد یہ ہے کہ جانب معلول سے علت پر استدلال کیا جائے جیسا کہ اعجاز قرآن کا علم علم کلام میں حاصل ہوتا ہے تو یہ دلیل انی ہے اور یہ مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہاں پر دلیل لمی کا علم ہے اور وہ علم بلاغت میں منحصر ہے پس جو ماتن کے کلام سے حصر مستفاد ہو رہا ہے وہ صحیح ہے، اسی جواب کی طرف شارح نے اپنے "قول لکونه فی اعلیٰ مراتب البلاغة لاشتماله علی الدقائق." سے اشارہ کیا ہے۔

عبارت: فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ التَّوْفِيقُ بَيْنَ مَا ذُكِرَ هٰهُنَا وَ بَيْنَ مَا ذُكِرَ فِي الْمِفْتَاحِ مِنْ أَنَّ مُدْرِكَ الْإِعْجَازِ هُوَ الذَّوْقُ وَلَيْسَ إِلَّا وَ نَفْسُ وَجْهِ الْإِعْجَازِ مِمَّا لَا يُمْكِنُ كَشْفُ الْقِنَاعِ عَنْهَا قُلْنَا مَعْنَى كَلَامِهِ أَنَّهُ يُدْرَكُ بِهِ وَلَا يُمْكِنُ وَصْفُهُ كَالْمَلَاحَةِ وَقَدْ صَرَّحَ بِهٰذَا وَمَا ذُكِرَ هٰهُنَا لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ يُمْكِنُ وَصْفُهُ بَلْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَنَّمَا يُدْرَكُ بِهٰذَا الْعِلْمِ وَلَوْ بِالذَّوْقِ الْمُكْتَسَبِ مِنْهُ لَا بِغَيْرِهِ مِنَ

الْعُلُوْمِ وَلَيْسَ الْحَصْرُ حَقِيْقِيًّا حَتّٰى يَرِدَ الْاِعْتِرَاضُ بِاَنَّ الْعَرَبَ تَعْرِفُ ذٰلِكَ بِحَسْبِ السَّلِيْقَةِ وَقَدْ أُشِيْرَ اِلٰى هٰذَا فِيْ مَوَاضِعَ مِنَ الْمِفْتَاحِ كَقَوْلِهٖ فِيْ عِلْمِ الْاِسْتِدْلَالِ وَجْهُ الْاِعْجَازِ اَمْرٌ مِنْ جِنْسِ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ لَا طَرِيْقَ اِلَيْهِ اِلَّا طُوْلُ خِدْمَةِ هٰذَيْنِ الْعِلْمَيْنِ وَفِيْ مَوْضِعٍ اٰخَرَ لَا عِلْمَ بَعْدَ عِلْمِ الْاُصُوْلِ اَكْشَفُ لِلْقِنَاعِ مِنْ وَجْهِ الْاِعْجَازِ مِنْ هٰذَيْنِ الْعِلْمَيْنِ نَعَمْ لَا يُمْكِنُ بَيَانُ وَجْهِ الْاِعْجَازِ وَاِدْرَاكُهٗ بِحَقِيْقَتِهٖ لِاِمْتِنَاعِ الْاِحَاطَةِ بِهٰذَا الْعِلْمِ لِغَيْرِ عَلَّامِ الْغُيُوْبِ فَلَا يَدْخُلُ كُنْهُ بَلَاغَةِ الْقُرْاٰنِ اِلَّا تَحْتَ عِلْمِهِ الشَّامِلِ كَمَا ذُكِرَ فِي الْمِفْتَاحِ۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کیسے موافقت ہوگی اس چیز کے درمیان جو یہاں پر مذکور ہے اور اسکے درمیان جو مفتاح میں مذکور ہے کہ مدرک اعجاز صرف ذوق ہی ہے اور وجہ اعجاز کے چہرے سے ہر پردے کا اٹھانا ممکن ہی نہیں ہے، ہم نے کہا کہ اس کے کلام کا (جو مفتاح میں ہے) معنی یہ ہے اعجاز کا ادراک ذوق سے ہوتا ہے اور اس کے وصف کو بیان کرنا ممکن نہیں جیسے نمکینی، اور صاحب مفتاح نے اس کی صراحت کی ہے اور جو یہاں (تلخیص المفتاح) میں مذکور ہے وہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ اعجاز کا وصف بیان کرنا ممکن ہے بلکہ وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اعجاز کا ادراک اس علم سے ہوسکتا ہے اگرچہ اس ذوق سے جو کہ علم بلاغت سے حاصل ہوا ہے نہ کہ کسی دوسرے علم کے ذریعے سے اور حصر حقیقی نہیں ہے تا کہ اعتراض وارد ہوسکے کہ عرب اس اعجاز کو باعتبار ذوق فطری جان لیتے ہیں اور اسی بات کی طرح مفتاح کی کئی جگہوں میں اشارہ کیا گیا ہے، جیسے صاحب مفتاح کا قول علم منطق میں ہے کہ وجہ اعجاز فصاحت و بلاغت کی جنس میں سے ہے اور اس کی طرف کوئی راستہ نہیں مگر ان دو علموں کی لمبی خدمت کرنا اور ایک اور مقام میں ہے علم اصول کے بعد کوئی علم نہیں جو ان دو علموں سے زیادہ اعجاز کے چہروں سے پردوں کو ہٹائے اور کھولے، ہاں وجہ اعجاز کا بیان اور اسکی حقیقت کو پانا ممکن نہیں کیونکہ بغیر علام الغیوب کے کسی دوسرے کے لئے اس علم کا احاطہ کرنا ممتنع ہے پس بلاغت کی حقیقت اس کے علم کے نیچے درج ہے جیسا کہ مفتاح میں ذکر کیا گیا ہے۔

وضاحت: فان قیل کیف التوفیق بین ماذکر ھھنا۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن پر وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر کرنا ہے جو بظاہر ایک اعتراض لگ رہا ہے لیکن حقیقت میں تین اعتراضات ہیں۔

اعتراض اول: اعتراض اول کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے کہا (وقد بہ یکشف عن وجوہ الاعجاز الخ) تو اس سے معلوم ہوا کہ اعجاز کی معرفت جو کہ کلام اللہ میں ہے صرف علم بلاغت میں منحصر ہے، کسی دوسرے علم سے حاصل نہیں ہوسکتی، جبکہ علامہ سکاکی نے مفتاح میں کہا (ان مدرک الاعجاز ھو الذوق لیس الا الذوق) تو علامہ سکاکی کی عبارت سے معلوم ہوا کہ اعجاز قرآن کی معرفت صرف ذوق میں منحصر ہے اس کے غیر میں حاصل نہیں ہوسکتی، اس طرح ماتن اور سکاکی کے کلاموں میں تناقض وتدافع واقع ہوگیا؟

اعتراض ثانی: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے جب کہا (وبہ یکشف) اس سے معلوم ہوا کہ اعجاز کی معرفت ممکن ہے جو کہ کتاب اللہ میں پائی جاتی ہے اور سکاکی نے مفتاح کے ایک مقام پر ذکر کیا (ونفس وجہ الاعجاز لایمکن کشف القناع) اس سے معلوم ہوا کہ قرآن پاک کے اعجاز کی معرفت ممکن نہیں ہے اس لئے جب اس سے پردوں کا اٹھنا ممکن نہیں ہے تو اس کی معرفت کیسے حاصل ہوسکتی ہے کیونکہ کسی شئی کی معرفت اس چیز پر پڑے ہوئے پردوں کے اٹھنے کے بعد ہوتی ہے، لہٰذا اس طرح ماتن اور فاضل سکاکی کے اقوال میں تعارض لازم آیا؟

اعتراض ثالث: تیسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ سکاکی نے مفتاح کے ایک مقام پر ذکر کیا کہ (ان مدرک الاعجاز لیس الاعلی الذوق) اس معلوم ہوا کہ اعجاز کی معرفت ممکن ہے، جبکہ پیچھے کہہ رہے ہیں (ونفس وجہ الاعجاز لایمکن کشف القناع عنھا) کہ اعجاز کی معرفت ممکن نہیں ہے اس طرح فاضل سکاکی کے اپنے ہی اقوال میں تعارض، تدافع لازم آیا؟

قولہ ○ قلنا معنی کلامہ انہ یدرک ۔

یہاں سے شارح ان تینوں اعتراضات کے جوابات دے رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ ادراک اعجاز دو قسم کا ہوتا ہے (۱) ادراک اجمالی (۲) ادراک تفصیلی۔

ادراک اجمالی سے اعجاز کا حصول ممکن ہے اور اعجاز کی حقیقت تفصیلی کا ادراک ممکن نہیں ہے، تو ماتن کی مراد اعجاز کی معرفت کے ممکن ہونے سے اس کی معرفت اجمالی ہے اور اعجاز کی معرفت اجمالی تو ممکن ہے اور فاضل سکاکی کے قول ثانی کا مطلب یہ ہے کہ اعجاز کی حقیقت تفصیلی کا ادراک ممکن نہیں ہے نیز سکاکی کے جو دو اقوال میں تعارض آرہا تھا کہ ایک قول تو یہ کہ اعجاز کی معرفت فقط ذوق سے حاصل ہوتی اور دوسرا قول یہ ہے کہ اعجاز کا ادراک ممکن نہیں تو اب دفع تعارض اس طرح ہوگا کہ قول اول سے سکاکی کی مراد یہ ہے کہ اعجاز کی معرفت اجمالی کا ادراک ذوق سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرے قول کا مطلب یہ کہ اعجاز کی حقیقت تفصیلی کا ادراک ممکن نہیں ہے جیسا کہ اس کی طرف شارح نے اشارہ کیا ہے کہ معنی (کلامہ انہ

یدرک بہ ولایمکن وصفہ) تو اس جواب سے ماتن کے قول اور سکا کی کے قول ثانی کے درمیان سے تناقض دور ہو گیا نیز فاضل سکا کی کے دونوں اقوال کے درمیان سے بھی تعارض دور ہو گیا، مگر ابھی تک ایک تعارض ماتن اور سکا کی کے قول اول کے درمیان موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ماتن کے نزدیک اعجاز کی معرفت علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعے ہوتی جبکہ سکا کی کے قول اول کے مطابق معرفت اعجاز فقط ذوق سے حاصل ہوتی ہے؟ اس کو آگے بیان کیا ہے۔

قولہ ۰ کالملاحۃ۔

اس سے ایک وہم کو دور کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ شئی کی معرفت اجمالی بغیر معرفت تفصیلی کے ممکن ہے یہ قول درست ہی نہ ہو کیونکہ اگر یہ قول صحیح ہوتا تو اس کیلئے کوئی نہ کوئی نظیر ہونی چاہئے تھی اور یہ بات ممکن ہے کہ اس کی کوئی نظیر ہو ہی نہ

اس کا جواب شارح نے کالملاحۃ سے دیا کہ یہ قول درست ہے اور اس کی نظیر موجود ہے کہ ملاحت (نمکینی) کی معرفت اجمالی تو حاصل ہو سکتی ہے لیکن اس کی حقیقت تفصیلی کی معرفت ممکن نہیں ہے، یعنی ہمارے لئے ممکن نہیں ہے کہ ہم اس کے وصف کو بیان کر سکیں، اور اسی طرح ملاحت کے علاوہ باقی تمام امور وجدانیہ بھی اس کی نظیریں ہیں۔

قولہ ۰ قد صرح بھذا۔

شارح کی اس عبارت سے غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

سوال: ممکن ہے کہ آپ نے سکا کی کے قول کی جو یہ توجیہ بیان کی ہے کہ ماتن کی مراد اس سے اعجاز کی معرفت اجمالی ہے معرفت تفصیلی مراد نہیں ہے یہ ایسی توجیہ ہو کہ سکا کی اس پر راضی ہی نہ ہوں؟

جواب: تو شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ توجیہ ایسی ہے جس پر سکا کی راضی ہیں کیونکہ سکا کی نے مفتاح العلوم کے اندر اس کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے جہاں پر انہوں نے کہا کہ (اعلم ان شان الاعجاز عجیب یدرك ولایمکن وصفه ومدرك الاعجاز عندی هو الذوق لیس الا) تو جان کہ اعجاز کی شان بھی کیسی عجیب ہے اس کا ادراک وعلم تو حاصل ہوتا ہے مگر وصف کو بیان کرنا ممکن نہیں اور اعجاز کا ادراک میرے نزدیک صرف ذوق سے حاصل ہوتا ہے اور یہ بھی کہا کہ (وبطریقۃ اکتساب الذوق طول خدمۃ ھذین العلمین) ان دونوں عبارتوں سے معلوم ہوا کہ شارح نے سکا کی کے قول کی جو توجیہ بیان کی ہے وہ سکا کی کے مؤقف کے عین مطابق ہے۔

قولہ ۰ ولو بالذوق المکتسب من لا لغیر ہ من العلوم ۔

شارح کی اس وضاحت سے وہ تناقض جو باقی تھا کہ ماتن کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اعجاز کی معرفت علم بلاغت

سے ہوتی ہے اور سکا کی کے قول سے معلوم ہوتا ہے معرفت اعجاز فقط ذوق سے ہوتی ہے، یہ دور ہو گیا وہ اس طرح کہ سکا کی نے اعجاز کے ادراک کو ذوق میں بلاواسطہ بند کیا ہے جبکہ ماتن نے اس علم پر بالواسطہ ادراک کو منحصر کیا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ماتن کا کلام عموم پر محمول ہے کہ مدرک اعجاز علم بلاغت ہے عام ہے کہ بنفسہ ہو یا بواسطہ ذوق کے ہو جو اسی علم بلاغت سے حاصل ہوا ہو اور سکا کی کا قول خصوص پر محمول ہے کہ مدرک اعجاز بنفسہ ذوق ہے البتہ یہ ذوق اسے کبھی طبعیت سے حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ اھل عرب اور کبھی بواسطہ علم بلاغت کے قواعد سے شغف رکھنے سے حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا یہ تعارض بھی ختم ہو گیا۔

قولہ ○ ولیس الحصر حقیقیا ۔

اس سے شارح کی غرض جواب ثالث کا تتمہ اور شارح کی بغیر العلوم العربیہ کی قید کا فائدہ بیان کرنا ہے اور ساتھ ساتھ ایک اعتراض کو بھی دور کرنا ہے، اعتراض یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ معرفۃ الاعجاز بلاغت اور توابع بلاغت میں منحصر ہے کیونکہ جس طرح یہ علم بلاغت سے حاصل ہوتی ہے اسی طرح ذوق وسلیقہ سے بھی حاصل ہو سکتی ہے جیسا کہ اھل عرب ہیں لہٰذا اس کی معرفت اعجاز کو علم بلاغت میں محصور کرنا درست نہیں ہے؟

اس کا جواب دیا کہ یہاں پر حصر حقیقی مراد نہیں ہے حصر اضافی مراد ہے، لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ حصر حقیقی میں جمیع ماعدا کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک شئ کو دوسری کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے، جبکہ حصر اضافی میں جمیع ماعدا کی طرف نہیں بلکہ بعض ماعدا کی طرف اضافت کرتے ہوئے ایک شئ کو دوسری شئ کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے، لہٰذا جب یہاں حصر اضافی مراد ہے دیگر علوم کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ معرفت اعجاز کو علم بلاغت میں محصور کیا ہے جو کہ درست ہے۔

قولہ ○ وقد اشیر الی ھذا فی مواضع من المفتاح ۔

شارح کی غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے، اعتراض یہ ہے کہ ماتن قول (وبہ یکشف) اور سکا کی کے قول (ونفس وجہ الاعجاز مما لا یمکن کشف القناع) کے درمیان تدافع کو دور کرنے کے لئے آپ نے جو یہ توجیہ بیان کی ہے کہ ماتن کی مراد اعجاز کی معرفت اجمالی ہے جو کہ ممکن ہے اور سکا کی کی بھی مراد معرفت اجمالی ہے جو کہ ممکن ہے لہٰذا کوئی تدافع نہ ہوا، تو یہ توجیہ ایسی ہے کہ سکا کی اس توجیہ پر راضی نہ ہوں اور یہ ان کی مراد نہ ہو؟

شارح نے اس کا جواب دیا کہ سکا کی بھی اس توجیہ پر راضی ہیں دلیل اس پر یہ ہے کہ انہوں نے خود اس بات کی

صراحت کی ہے مفتاح العلوم چونکہ نوعلوم پر مشتمل ہے ان میں سے ایک علم علم استدلالی یعنی منطق ہے، اور سکا کی نے علم منطق میں یہ بات ذکر کی ہے کہ (وجہ الاعجاز امر من جنس الفصاحۃ والبلاغۃ لا طریق الیہ الا طول خدمۃ ھذین العلمین) اس سے معلوم ہوا کہ اعجاز کی معرفت ان دونوں علموں سے حاصل ہوسکتی ہے اور معرفت سے معرفت اجمالی ہے جو کہ ممکن ہے لہٰذا شارح کی توجیہ پر سکا کی بھی راضی ہیں اور اسی طرح سکا کی نے ایک اور مقام پر یہ کہا (لا علم بعد علم الاصول اکشف للقباع من وجہ الاعجاز من ھذین العلمین) تو اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وجہ الاعجاز کی معرفت ان دونوں علموں سے ممکن ہے لہٰذا شارح کی توجیہ بیان کرنا درست ہے۔

قولہ ۞ نعم لا یمکن بیان وجہ الاعجاز وادرکہ بتحقیقہ۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے، اعتراض یہ کہ سکا کی نے کہا ہے (لا علم بعد علم الاصول اکشف للقناع) اس میں اکشف اسم تفضیل کا صیغہ ہے تو سکا کی نے ان دونوں علموں (علم بلاغت وبدیع) کو اکشف للقناع کہا ہے اور جو اکشف للقناع ہو وہ اس کی حقیقت کا مدرک ہوتا ہے تو مطلب یہ نکلے گا کہ ان دونوں علموں سے اعجاز کی حقیقت کا علم حاصل ہوسکتا ہے لہٰذا علامہ سکا کی کے اس قول اور ماقبل والے قول (لا یمکن وصفہ) میں تعارض پیدا ہو گیا؟

اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا کہ اکشف اگر چہ اسم تفضیل کا صیغہ ہے لیکن یہ اپنے تفصیلی معنی پر نہیں ہے بلکہ مطلقا کشف کے معنی میں ہے لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا اور جب یہ اپنے حقیقی معنی پر باقی نہیں ہے تو ان دونوں علموں سے اعجاز کی حقیقت کا ادراک ممکن نہیں ہے کیونکہ حقیقت اعجاز کا علم علام الغیوب اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کو بھی حاصل نہیں ہوسکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت تفصیلی تمام قوانین کلیہ، جزئیہ کے علم پر موقوف ہے اور تمام قوانین کلیہ وجزئیہ کا علم صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کو حاصل ہے کسی دوسرے انسان کو حاصل نہیں ہوسکتا ہے لہٰذا کسی انسان کیلئے حقیقت اعجاز کی معرفت تفصیلی بھی ممکن نہیں ہوگی۔

عبارت: وَتَشْبِیْهُ وُجُوْهِ الْاِعْجَازِ فِی النَّفْسِ بِالْاَشْیَاءِ الْمُحْتَجِبَةِ تَحْتَ الْاَسْتَارِ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَایَةِ وَاِثْبَاتُ الْاَسْتَارِ لَهَا اِسْتِعَارَةٌ تَخْیِیْلِیَّةٌ وَذِكْرُ الْوُجُوْهِ اِیْهَامٌ اَوْ تَشْبِیْهُ الْاِعْجَازِ بِالصُّوَرِ الْحَسَنَةِ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَایَةِ وَاِثْبَاتُ الْوُجُوْهِ اِسْتِعَارَةٌ تَخْیِیْلِیَّةٌ وَذِكْرُ الْاَسْتَارِ تَرْشِیْحٌ وَجَرَیْنَا فِیْ هٰذَا عَلٰی اِصْطِلَاحِ الْمُصَنِّفِ۔

ترجمہ: دل میں پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور ان (وجوہ

اعجاز) کیلئے پردوں کوثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہےاور وجوہ کا ذکر ایہام ہے، یا اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہےاور اعجاز کیلئے وجوہ کا ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہےاور استار (پردوں) کا ذکر ترشیح ہےاوران (استعاروں) میں ہم مصنف کی اصطلاح کے مطابق چلے ہیں۔

وضاحت: قولہ ○ تشبیہ وجوہ الاعجاز ۔

یہاں سے شارح کی غرض متن میں موجود استعارات کی وضاحت کرنا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ وجوہ اعجاز سے بلاغت کے وہ انواع اور طرق مراد ہیں جن سے اعجاز حاصل ہوتا ہے، اور یہ طرق تراکیب کے خواص میں سے ہیں شارح انہیں وجوہ اعجاز کے بارے میں فرماتے ہیں کہ متن میں وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ ہےاور استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہے جسکی تشریح میں شارح نے دو تقریریں کی ہیں، مگران تقریروں سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ مصنف کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دی جائے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر کیا جائے اور اس کے علاوہ مشبہ بہ، حرف تشبیہ اور وجہ تشبیہ کا ذکر نہ کیا جائے، استعارہ تخیلیہ یہ ہے کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے لوازم میں کسی لازم کو ثابت کر دیا جائے، اور استعارہ ترشیحیہ یہ ہے کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے کسی مناسب کو ذکر کر دیا جائے، اور ایہام یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک معنی قریب ہوں جس میں اس لفظ کا استعمال بھی زیادہ ہو اور بلا قرینہ ذہن بھی اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہو، دوسرے معنی بعید ہوں یعنی لفظ کا اس معنی میں استعمال کم ہو اور بلا قرینہ اسکی طرف ذہن بھی منتقل نہ ہو، اتفاق سے یہ قرینہ بھی خفی ہو جلی نہ ہو، پس اس لفظ سے اگر معنی بعید کا ارادہ کیا گیا تو یہ ایہام کہلائے گا، اور ایہام کا دوسرا نام توریہ ہے جو کہ محسنات بدیعیہ میں سے ہےان اصطلاحات کے ذکر کے بعد شارح کی پہلی تقریر ملاحظہ ہو، کہ ماتن نے وجوہ اعجاز کو پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہےاور ان دونوں کے درمیان جامع اور وجہ تشبیہ اکثر لوگوں کا انکے جمال پر مطلع نہ ہونا ہے، پس فاضل ماتن نے چونکہ مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کا ذکر کیا ہےاور باقی ارکان تشبیہ کا ذکر نہیں کیا اسلئے وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ ہےاور استار مشبہ بہ (اشیاء محتجبہ) کیلئے چونکہ لازم ہےاور اس لازم کو مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کیلئے ثابت کیا گیا ہےاس لئے متن میں استار کا ذکر استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا کیونکہ وجہ کے دو معنی ہیں ایک تو عضو مخصوص یعنی چہرہ اور وجہ کا اطلاق اس معنی پر اقرب بھی ہےاور اس کا معنی بعید انواع اور طرق و مراتب کے ہیں اور اس معنی بعید پر بھی استعمال ہےاور یہاں مراد معنی بعید ہے، کیونکہ ...بات محال ہے کہ اعجاز کیلئے اعضاء اور چہرے ہوں لہٰذا معنی قریب مراد نہیں لے سکتے تو لا محالہ معنی بعید مراد ہوگا تو لہٰذا معنی

بعید کا مراد لینا ایہام ہے، لہٰذا متن میں وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا۔

شارح کی دوسری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن میں اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ان میں وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح حسین صورتوں کی طرف نفس مائل ہوتا ہے اسی طرح اعجاز کی طرف بھی مائل ہوتا ہے ارکان تشبیہ میں سے مشبہ (اعجاز) کے علاوہ کوئی رکن مذکور نہیں ہے لہٰذا اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے لوازم میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کیلئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے وجوہ کا ذکر استعارہ تخییلیہ کے طور پر ہوگا اور استار جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے مناسبات میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کیلئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے استار کا ذکر ترشیح کے طور پر ہوگا۔

قولہ؂ وجرینا فی ھذا علی اصطلاح المصنف . .

شارح کی غرض اس عبارت سے اصطلاح کو معین کرنا اور ماتن کے کلام کی تشریح بیان کرنا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کے کلام کی جو شارح نے تشریح کی ہے وہ ماتن کے مذہب پر مبنی ہے کیونکہ استعارہ مکنیہ میں تین مذاہب ہیں اور استعارہ تخییلیہ میں دو مذہب ہیں استعارہ مکنیہ میں مندرجہ ذیل تین مذہب ہیں (۱) خطیب یعنی مصنف کا مذہب (۲) سکاکی کا مذہب (۳) جمہور کا مذہب

مصنف کے نزدیک استعارہ مکنیہ یہ ہے کہ کسی شئی کو دل ہی دل میں تشبیہ دینا اور مشبہ بہ کے لوازم کو دلیل کے طور پر ذکر کرنا، اور مشبہ بہ کے لوازم کو ذکر کرنا مصنف کے نزدیک استعارہ تخییلیہ ہے۔

سکاکی کے نزدیک استعارہ مکنیہ (کنایہ) یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ تشبیہ دینا پھر تشبیہ میں مبالغہ کرنا یہاں تک کہ مشبہ کو مشبہ بہ کے افراد میں ایک فرد بنا دینا، حاصل کلام یہ کہ سکاکی کے نزدیک مشبہ بہ کے فرد ادعائی کو ذکر کرنا اور مراد فرد حقیقی لینا گویا کہ مشبہ بہ کے دو فرد ہیں ایک فرد حقیقی اور دوسرا فرد ادعائی، اور سکاکی کے نزدیک استعارہ تخییلیہ یہ ہے کہ صور موضوعہ کو مشبہ بہ کیلئے ثابت کرنا۔

جمہور کے نزدیک استعارہ مکنیہ یہ ہے کہ لفظ مشبہ بہ کو مشبہ میں استعمال کرنا اور ادات تشبیہ کو حذف کر دینا، جمہور اور ماتن کے مذہب میں استعارہ مکنیہ میں فرق یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک استعارہ لفظ میں ہوگا جبکہ ماتن کے نزدیک استعارہ معنی میں ہوگا اور استعارہ تخییلیہ میں جمہور اور ماتن متفق ہیں۔

عبارت: وَالْقُرْآنُ فُعْلَانٌ بِمَعْنٰی مَفْعُوْلٍ جُعِلَ اِسْمًا لِلْکَلَامِ الْمُنَزَّلِ عَلَی النَّبِیِّ عَلَیْہِ السَّلَامُ

وَنَظْمُهٗ تَالِيْفُ كَلِمَاتِهٖ مُتَرَتَّبَةَ الْمَعَانِيْ مُتَنَاسِقَةَ الدَّلَالَاتِ عَلٰى حَسْبِ مَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْلُ لَا تَوَالِيْهَا فِي النُّطْقِ وَ ضَمَّ بَعْضِهَا اِلٰى بَعْضٍ كَيْفَ مَا اتَّفَقَ بِخِلَافِ نَظْمِ الْحُرُوْفِ فَاِنَّهٗ تَوَالِيْهَا فِي النُّطْقِ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ مَعْنًى يَقْتَضِيْهِ الْعَقْلُ حَتّٰى لَوْ قِيْلَ مَكَانَ ضَرَبَ رَبَضَ لَمَا اَدّٰى اِلٰى فَسَادٍ وَ لَيْسَ الْاِعْجَازُ بِمُجَرَّدِ الْاَلْفَاظِ وَ اِلَّا لَمَا كَانَ لِلطَّائِفِ الْعِلْمَيْنِ مَدْخَلٌ فِيْهِ لِاَنَّهَا لَا تَتَعَلَّقُ بِنَفْسِ الْاَلْفَاظِ فَلِذَا اِخْتَارَ النَّظْمَ عَلَى اللَّفْظِ وَ لِاَنَّ فِيْهِ اِسْتِعَارَةً لَطِيْفَةً اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ كَلِمَاتِهٖ كَالدُّرَرِ۔

ترجمہ: اورقرآن فعلان کے وزن پر بمعنی مفعول ہے اس کو اس کلام کا اسم بنایا گیا ہے جو کہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر اتارا گیا ہے اور نظم قرآن قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف ہے جن کے معانی بالترتیب ہوں اور دلالتیں عقل کے تقاضا کے مطابق مناسب ومساوی ہوں نہ یہ کہ کلمات کو ادا کرنے میں اور بعض کو بعض کے ساتھ جس طرح چاہے جمع کرنے میں لگا تار ہوں بخلاف نظم حروف کے یہ حروف کے مسلسل بولنے کو کہتے ہیں بغیر کسی ایسے معنی کے اعتبار کرنے کے جس کا عقل تقاضا کرتی ہوحتی کہ اگر ضرب کی جگہ ربض کہہ دیا جائے تو اس سے کوئی فساد نہیں آئے گا، اور اعجاز محض لفظ کے ساتھ نہیں ورنہ ان دونوں علموں کو اس میں کوئی دخل نہ ہوتا کیونکہ یہ دونوں علم لفظوں سے متعلق نہیں ہوتے اسی وجہ سے نظم کو لفظ کے مقابلے میں اختیار کیا اور اس لئے بھی کہ اس میں لطیف استعارہ ہے اور اس طرف اشارہ ہے کہ قرآن مجید کے کلمات موتیوں کی طرح ہیں۔

وضاحت: قولہ ○ القرآن فعلان بمعنی مفعول ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے لفظ قرآن کی وضاحت کرنا ہے، شارح نے کہا کہ قرآن فعلان کے وزن پر ہے جو کہ مصدر ہے اس پر اعتراض ہوا کہ مصنف نے لفظ قرآن کی تشریح کو لفظ نظم کی تشریح پر مقدم کیوں کیا حالانکہ نظم متن میں کلمہ قرآن سے مقدم ہے، لہٰذا مناسب یہ تھا کہ پہلے لفظ نظم کی وضاحت کی جاتی بعد میں لفظ قرآن کی وضاحت کی جاتی؟

جواب: لفظ قرآن نظم کی تعریف میں ماخوذ ہے اور نظم کی تعریف قرآن کی تعریف پر موقوف ہے کیونکہ معرف کی وضاحت معرف سے حاصل ہوتی ہے جب معرف کے تمام اجزاء واضح ہوں اور معرف نظم کے اجزاء میں سے ایک جزء قرآن بھی ہے جو کہ غیر واضح تھا اسی وجہ سے لفظ قرآن کی وضاحت ہمیں تعریف نظم میں نہ کرنی پڑے۔ شارح نے کہا کہ فعلان مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل اور کبھی مفعول کے معنی میں ہوتا ہے تو یہ متعین کر دیا کہ مصدر یہاں پر مفعول کے معنی میں

ہے یعنی قرآن یہاں پر مقروکے معنی میں ہے، آگے شارح نے کہا کہ قرآن کو اس کلام کا اسم بنایا گیا ہے جو کہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے، اس وضاحت سے یہ وہم بھی دور ہو گیا کہ قرآن بمعنی قراۃ ہے اس معنی کی بنا پر نظم کی اضافت قرآن کی طرف کرنا درست نہیں کیونکہ نظم لغت میں موتیوں کو لڑی میں پرونے کو کہتے ہیں اور یہ معنی مضاف الیہ میں ترتیب کا تقاضا کرتا ہے اور مضاف الیہ یہاں پر قرآن بمعنی قراۃ مصدری معنی میں ہے جو کہ بسیط ہے اور بسیط میں ترتیب نہیں ہوتی لہٰذا نظم کی اضافت قرآن کی طرف کرنا درست نہیں ہے، شارح کی وضاحت کہ قرآن کو اس کلام کا اسم بنایا گیا ہے جو کہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے، اس سے یہ وہم دور ہو گیا کیونکہ یہاں پر قرآن بمعنی قراۃ نہیں بلکہ بمعنی مقرو ہے جو کہ کلام منزل علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہے اس میں ترتیب ہو سکتی ہے۔

قولہ○ ونظمہ تالیف الکلمات۔

اس عبارت سے شارح کی غرض لفظ نظم کی وضاحت کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نظم قرآن کہتے ہیں قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف کو جن کے معانی بالترتیب ہوں اور بتقاضائے عقل ان کی دلالتوں میں تناسب پایا جائے، معانی سے مراد وہ امور ہیں جن کا اقتضائے حال کی وجہ سے بلغاء ارادہ کرتے ہیں جیسے تاکید، عدم تاکید اور تقدیم مسند الیہ اور تقدیم مسند وغیرہ اور ترتیب سے مراد یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کے محل میں رکھ دیا جائے جہاں حال تاکید کا تقاضا کرتا ہو وہاں تاکید لائی جائے اور جہاں عدم تاکید کا تقاضا کرتا ہو وہاں عدم تاکید ملحوظ رکھا جائے اور تناسق سے مراد تناسب اور تشابہ ہے اور دلالتوں سے مراد دلالت مطابقی، تضمنی اور التزامی ہے پس تناسق دلالات سے مراد یہ ہے کہ جہاں حال دلالت مطابقی کا تقاضا کرتا ہو وہاں دلالت مطابقی لائی جائے اور جہاں اس کے علاوہ کا تقاضا کرتا ہو وہاں اس کو لایا جائے بہر حال نظم قرآن کلمات قرآن کی ایسی تالیف کا نام ہے جس میں تمام امور اور معانی کو اس کو مطلوبہ جگہوں پر رکھ دیا جائے اور ان کو دلالتوں میں اس طرح تناسق اور تناسب ہو کہ ہر دلالت عقل کے مقتضی کے مطابق ہو شارح کہتے ہیں کہ مسلسل اور لگاتار کلمات ادا کرنے اور کیف ما اتفق مقتضی حال کی رعایت کئے بغیر بعض کے ساتھ ملانے کا نام نظم قرآن نہیں ہے برخلاف نظم حروف کے کہ یہ نظم حروف پے در پے لفظوں کے حروف کا آنا بغیر اعتبار کئے ایسے معنی کا جس کا عقل تقاضا کرتی ہو، سے عبارت ہے کیونکہ حروف مفردات کا تو کوئی معنی ہی نہیں ہوتا بلکہ ان کی وضع غرض ترکیب کیلئے ہوتی ہے اس لئے ان کے ساتھ نطق میں صرف ترکیب اور بعض کے بعض کیساتھ ما اتفق ضم کا لحاظ ہو گا حتی کہ اگر ضرب کی جگہ پر ربض کہہ دیا جائے تو اس کی وجہ سے من حیث ترکیب الحروف میں کوئی فرق نہیں آئے گا، شارح نے بخلاف نظم حروف سے نظم کے چند معانی کی طرف بھی اشارہ

کہا ہے، نظم کے معانی تین ہیں (۱) نظم کلمات (۲) نظم حروف (۳) نظم اللؤلؤ اور یہاں سے مراد نظم کلمات ہے۔

قولہ ○ ولیس الاعجاز بمجرد الالفاظ۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے نظم قرآن کہا ہے لفظ قرآن کیوں نہیں کہا؟

جواب: شارح نے اس کے تین جواب دیئے ہیں۔

(۱) اگر ماتن نظم کی جگہ پر لفظ کہتے تو یہ وہم پیدا ہوسکتا تھا کہ اعجاز صفت الفاظ ہے اور وہ کلام میں محض الفاظ سے حاصل ہوسکتی ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پھر علم معانی اور بیان کو اعجاز میں کوئی دخل نہ ہوتا کیونکہ علم بلاغت اور بدیع کا تعلق نفس الفاظ کے ساتھ نہیں ہے بلکہ ان کا موضوع وہ لفظ عربی ہے جو متکلم کی اغراض کو ادا کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ قرآن معجز ہے لہٰذا وہ جانبین یعنی لفظ اور معنی دونوں کا اعتبار ہوگا اور لفظ اور معنی دونوں کا اعتبار نظم میں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ ماتن نے لفظ کی جگہ نظم استعمال کیا ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ ماتن نے کلمہ نظم کہا کلمہ لفظ نہیں کہا اس کی وجہ یہ ہے کہ کلمہ نظم اختیار کرنے میں بلاغت کا ایک نکتہ ملحوظ ہے اور وہ استعارہ ہے اس طرح کہ ماتن نے کلمات قرآن کو موتیوں سے تشبیہ دی ہے اور نظم کہتے ہیں موتیوں کو لڑی میں پرونا گویا یوں کہا گیا کہ قرآن کے کلمات ایسے ہیں جیسے موتی لڑی میں پروئے ہوتے ہیں اور یہ نکتہ لفظ کہنے سے حاصل نہیں ہوتا تھا۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ نظم کہنے میں کمال مدح ہے اور وہ لفظ کہنے میں حاصل نہیں ہوتی تھی کیونکہ لفظ لغت میں پھینکنے کو کہتے ہیں کقولہ اکلت التمرۃ ولفظت النواۃ ای رمیت بہ اور پھینکنا حقیر شی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، تو معاذ اللہ اس سے یہ مفہوم ہوتا کہ قرآن کے الفاظ حقیر اشیاء ہیں نعوذ باللہ من ذلک، اسی وجہ سے ماتن نے لفظ کی بجائے کلم نظم اختیار کیا۔

عبارت: وَكَانَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنْ مِّفْتَاحِ الْعُلُوْمِ الَّذِی صَنَّفَهُ الْفَاضِلُ الْعَلَّامَةُ سِرَاجُ الْمِلَّةِ وَالدِّيْنِ اَبُوْ يَعْقُوْبَ يُوْسُفُ السَّكَّاكِیُّ تَغَمَّدَهُ اللّٰهُ بِغُفْرَانِهٖ اَعْظَمَ مَا صُنِّفَ خَبَرُ كَانَ فِيْهِ اَیْ فِیْ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا مِنَ الْكُتُبِ الْمَشْهُوْرَةِ بَيَانٌ لِمَا نَفْعًا تَمْيِيْزٌ مِنْ اَعْظَمَ لِكَوْنِهٖ اَحْسَنَهَا تَرْتِيْبًا اَیْ لِكَوْنِ الْقِسْمِ الثَّالِثِ اَحْسَنَ الْكُتُبِ الْمَشْهُوْرَةِ مِنْ جِهَةِ التَّرْتِيْبِ وَهُوَ وَضْعُ

كُلِّ شَيْءٍ فِي مَرْتَبَتِهٖ فَلِكُلِّ مَسْئَلَةٍ مَثَلاً مَرَاتِبُ بَعْضُهَا اَلْيَقُ بِهَا مِنْ بَعْضٍ فَوَضْعُهَا فِيْهِ اَحْسَنُ وَاِنْ شِئْتَ اَنْ تَعْرِفَ صِدْقَ هٰذَاالْمَقَالِ فَعَلَيْكَ بِكُتُبِ الشَّيْخِ عَبْدِا لْقَاهِرِ تَرَاهَا كَاَنَّهَاعُقُدٌ قَدْ اِنْفَصَمَ فَتَنَا ثَرَتْ لَاٰلِيْهِ

تـرجمه: اور قسم ثالث اس مفتاح العلوم کی جس کو فاضل علامہ سراج الملت الدین ابویعقوب یوسف سکا کی نے تصنیف کیا تھا (اللہ تعالیٰ اس کو اپنی رحمت میں چھپائے) بہت زیادہ نفع بخش ہے ان مشہور کتابوں میں جو علم بلاغت اور اس کے توابع میں تصنیف کی گئی ہیں (اعظم ماصنف کان کی خبر ہے) (من الکتب المشہورۃ لما کا بیان ہے) نفعا اعظم سے تمیز ہے، کیونکہ قسم ثالث کتب مشہورہ میں سے ترتیب کے اعتبار سے بہترین تھی اور ہر چیز کو اس کے مرتبہ میں رکھنا ہے، کیونکہ ہر مسئلہ کے لئے مرتبے ہوتے ہیں اس مراتب میں سے بعض بعض مراتب سے زیادہ لائق تر ہوتے ہیں، پس اس مسئلہ کو ان بعض مراتب میں رکھنا دوسرے بعض مراتب میں رکھنے سے زیادہ لائق تر ہوتا ہے، اور اگر تم ہماری اس بات کی سچائی دیکھنا چاہتے ہو تو شیخ عبدالقاہر کی کتب کو دیکھو تم دیکھو گے گویا وہ کتب ٹوٹا ہوا قیمتی ہار ہیں جس کے موتی بکھرے ہیں۔

وضاحت: مفتاح العلوم سکا کی کی کتاب ہے جو نو علوم پر مشتمل ہے قسم اول میں نحو، صرف، علم الاشتقاق کا بیان ہے، قسم دوم میں عروض، قوافی اور منطق کا بیان ہے اور قسم سوم میں معانی، بیان اور بدیع کا بیان ہے، مفتاح العلوم کہنے کی وجہ یہ ہے کیونکہ یہ ان نو علموں کو کھولتی ہے ابو یعقوب کنیت ہے یوسف نام ہے اس کا نسب کچھ یوں ہے یوسف بن ابو بکر بن محمد، اس کا تعلق اھل خوازم میں سے ہے، جو کہ عربی، معانی، بیان، ادب عروض، شعر اور فقہ میں کامل ماہر تھا، اس کے علاوہ بھی مختلف علوم میں کامل دسترس رکھتا تھا، سکا کی اس کی نسبت ہے اس کی مختلف وجوہات بیان کی گئیں ہیں بعض نے کہا کہ نیشاپور کی بستی ہے اس کی طرف منسوب ہے بعض نے کہا کہ عراق میں ایک بستی کا نام ہے بعض نے کہا کہ یمن کی ایک بستی ہے جس کی طرف منسوب ہے جبکہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ یہ ان کے دادا کی طرف منسوب ہے کیونکہ اس کا دادا سونے اور چاندی کے سکے بناتا تھا۔

قولہ ○ کان القسم الثالث ۔

ماتن کی اس عبارت سے غرض اس چیز کو بیان کرنا ہے کہ میں نے اپنی کتاب کے متن کے لئے مفتاح العلوم کی قسم ثالث ہی کو کیوں منتخب کیا حالانکہ علم بلاغت و بدیع کے اندر اور بہت سی بھی کتابیں لکھی گئی ہیں، ماتن نے اس کی وجہ بتائی کہ

قسم ثالث باقی تمام کتابوں سے از روئے نفع کے عظیم اور خوب ترتھی کیونکہ کسی بھی کتاب کی خوبی تین چیزوں کی وجہ سے ہوتی ہے (۱) مطالب کی اچھی ترتیب (۲) زوائد سے مھذب ہونا اور فضولیات سے منقح ہونا (۳) اصول کی جامع ہو اور قواعد فن پر مشتمل ہو جبکہ قسم ثالث کی ترتیب سب سے بہتر اور تہذیب سب سے زیادہ اور قواعد فن پر بھی سب سے زیادہ مشتمل ہے۔

قولہ○ تغمد الله بغفرانه ۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ تغمد کا معنی گناہوں کو چھپانا ہے اور یہی معنی غفران کا بھی ہے جب دونوں کا معنی ایک ہی ہے تو تغمد کے بعد غفران کا ذکر کرنا لغو ہے۔

جواب: (۱) تغمد کو اس کے معنی موضوع لہ (ستر الذنوب) سے خالی کر کے مطلقا ستر کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے لہٰذا اس صورت میں کوئی استدراک لازم نہیں آتا۔

(۲) کہ تغمد کا معنی ستر الذنوب (گناہوں کو چھپانا) ہے برابر ہے کہ وہ توبہ کے ذریعے ہو یا محض اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہو جبکہ غفران کا معنی ستر الذنوب بالتوبہ ہے لہٰذا پہلا عام ہوا اور دوسرا خاص ہوا۔

علامہ تفتازانی نے یہاں پر سکا کی کو سیف قاطع کے ساتھ تشبیہ دی ہے، تو سکا کی مشبہ ہوا اور سیف قاطع مشبہ بہ تو سکا کی کا ذکر کرنا استعارہ بالکنایہ ہوا کیونکہ وہ مشبہ ہے، اور غمد یعنی غلاف جو کہ مشبہ بہ سیف قاطع کا لازم ہے اس کو مشبہ (سکا کی) کیلئے ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہوگا، اور ستر جو کہ مشبہ بہ کا مناسب ہے اس کو ذکر کرنا استعارہ ترشیحیہ ہوگا۔

قولہ○ فلكل مسئلة مثلا مراتب ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ہم ماتن کے اس قول (القسم الثالث احسن ترتیبا من الکتب المشهورة) کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ اگر کتب مشہورہ میں موجود ہوگی تو یہ کہنا درست نہیں ترتیب کہتے ہیں کہ ہر شی کو اس کے مرتبہ میں رکھنا اور یہ زیادتی، نقصان، شدت اور ضعف کو قبول نہیں کرتی ہے؟

جواب: آپ کا یہ کہنا کہ ترتیب زیادتی، نقصان، شدت وضعف کو قبول نہیں کرتی یہ درست نہیں بلکہ ترتیب اس چیز کو قبول کرتی ہے کیونکہ مسئلہ کیلئے چند مراتب ہوتے ہیں ان میں بعض لائق ہوتے ہیں اور بعض الیق ہوتے ہیں اگر مسئلہ کو اس کے لائق مرتبہ میں رکھا جائے تو حسن ہوگا اور اگر اس مسئلہ کو الیق مرتبہ میں رکھا جائے تو وہ احسن ہوگا۔

قولہ○ وان شئت ان تعرف صدق هذا المقال ۔

شارح کی غرض ماتن کے دعویٰ پر تائید پیش کرنا ہے پیچھے ماتن نے کہا کہ مفتاح کی قسم ثالث ترتیب کے اعتبار سے

کتب مشہورہ سے احسن ہے، شارح کہتا ہے کہ اگر تو ماتن کے اس قول کی سچائی کو جاننا چاہتا ہے تو شیخ عبدالقاہر کی کتب کا مطالعہ کرو تو تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ اسکی کتاب کی ترتیب ایسے ہے جیسے کہ ایک ٹوٹا ہوا ہار ہو جس کے موتی بکھر چکے ہوں اور جب تم مفتاح کی قسم ثالث کو دیکھو گے تو تمہیں معلوم ہوگا کہ وہ ایسا ہار ہے جو کہ ایک لڑی میں پرویا ہوا ہے لہٰذا قسم ثالث کی ترتیب کتب مشہورہ سے احسن ہوگی۔

عبارت: وَلِكَوْنِهٖ اَتَمَّهَا تَحْرِيْرًا هُوَ تَهْذِيْبُ الْكَلَامِ وَلِكَوْنِهٖ اَكْثَرَهَا لِلْاُصُوْلِ وَالْقَوَاعِدِ وَهُوَ مُتَعَلِّقٌ بِمَحْذُوْفٍ يُفَسِّرُهٗ قَوْلُهٗ جَمْعًا لِاَنَّ مَعْمُوْلَ الْمَصْدَرِ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَيْهِ لِاَنَّ الْمَصْدَرَ عِنْدَ الْعَمَلِ مُؤَوَّلٌ بِاَنْ مَعَ الْفِعْلِ وَهُوَ مَوْصُوْلٌ وَمَعْمُوْلُ الصِّلَةِ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوْلِ لِكَوْنِهٖ كَتَقَدُّمِ جُزْءٍ مِنَ الشَّيْءِ الْمُتَرَتَّبِ الْاَجْزَاءِ عَلَيْهِ هٰذَا وَالْاَظْهَرُ اَنَّهٗ جَائِزٌ اِذَا كَانَ الْمَعْمُوْلُ ظَرْفًا اَوْ شِبْهَهٗ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ وَلَا تَاْخُذْكُمْ بِهِمَا رَاْفَةٌ وَمِثْلُ هٰذَا كَثِيْرٌ فِي الْكَلَامِ وَالتَّقْدِيْرُ تَكَلُّفٌ وَلَيْسَ كُلُّ مَا اُوِّلَ بِشَيْءٍ حُكْمُهٗ حُكْمَ مَا اُوِّلَ بِهٖ مَعَ اَنَّ الظَّرْفَ مِمَّا يَكْفِيْهِ رَائِحَةٌ مِنَ الْفِعْلِ لِاَنَّ لَهٗ شَاْنًا لَيْسَ لِغَيْرِهٖ لِتَنَزُّلِهٖ مِنَ الشَّيْءِ مَنْزِلَةَ نَفْسِهٖ لِوُقُوْعِهٖ فِيْهِ وَعَدَمِ اِنْفِكَاكِهٖ عَنْهُ وَلِهٰذَا اِتَّسَعَ فِي الظُّرُوْفِ مَا لَمْ يَتَّسِعْ فِيْ غَيْرِهَا

ترجمہ: اور اسلئے کہ قسم ثالث تحریر کے اعتبار سے کتب مشہورہ میں سب سے زیادہ مکمل تھی اور تحریر کلام کو مہذب کرنے کا نام ہے اور کتابوں میں سب سے زیادہ جامع اصول وقواعد تھی، اور للاصول محذوف سے متعلق ہے جسکی تفسیر اس کا قول جمعا مذکور کر رہا ہے کیونکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ مصدر عمل کے وقت ان مع الفعل کی تاویل میں ہوتا ہے اور یہ (ان) موصول حرفی ہے اور صلہ کا معمول موصول پر مقدم نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ (صلہ کی تقدیم) ایسی ہے جیسے ایک مترتب الاجزاء شی کے ایک جزء کو اس شی پر مقدم کرنا اس کو لے لو، اور ظاہر یہ ہے کہ مصدر کے معمول کی تقدیم مصدر پر جائز ہے جب مصدر کا معمول ظرف یا شبہ ظرف ہو جیسا کہ قال اللہ تعالیٰ فلما بلغ معه السعي اور ولا تاخذ کم بهما رأفة اور اس جیسی تقدیم کلام میں کثیر ہے اور معہ السعی اور رأفۃ کا عامل مقدر ماننا تکلف اور مشقت ہے، اور ہر وہ چیز جس کی تاویل کی گئی ہو اس کے حکم کا ماول بہ کے حکم کی طرح ہونا ضروری نہیں ہے، باوجودیکہ ظرف ان اشیاء میں سے ہے جن کو فعل کی تھوڑی سی بو کفایت کر جاتی ہے، کیونکہ ظرف کی ایسی شان وحال

ہے جو کہ ظرف کے غیر کا نہیں کیونکہ اس ظرف کے اس شی کے بمنزلہ نفس کے اتارنے کی وجہ سے کیونکہ یہ شی (مظروف) کے اس ظرف سے جدا نہ ہونے کی وجہ سے۔

وضاحت: قولہ ○ لکونہ اتمھا تحریرا۔

ماتن کی غرض یہاں سے قسم ثالث کے عظیم تر ہونے پر دوسری دلیل قائم کرنا ہے کہ قسم ثالث کی تحریر کامل تر تھی اور جس کی یہ شان ہو اس کا حصول بہت آسان ہوتا ہے اور جس کا حصول آسان ہو وہ بہت زیادہ نفع مند ہوتی ہے، تحریر لغت میں بندہ کو غلامی سے آزاد کرنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں تحریر کلام کو عیب ونقص سے پاک کرنے کو کہتے ہیں۔

قولہ ○ ولکونہ اکثر ھا للاصول جمعا ۔

ماتن کی غرض یہاں سے قسم ثالث کے عظیم تر ہونے پر دلیل تیسری دلیل قائم کرنا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ قسم ثالث میں سب سے زیادہ اصول فن بیان کیے گئے تھے اور جس کی یہ شان ہو وہ نفع مند بھی زیادہ ہوتی ہے، شارح نے للاصول کی تفسیر کی قواعد سے تا کہ اصول کا معنی مرادی متعین ہو جائے کیونکہ اصول چند معانی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے (۱) دلیل (۲) ما یبتنی علیہ الشیء (۳) قاعدہ، شارح نے قواعد کہہ کر اس کا معنی متعین کر دیا ہے۔

قولہ ○ وھو متعلق بمحذوف ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے سے سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: للاصول جار مجرور ہے اور ظاہر یہی ہے کہ اس کا تعلق اکثر کیساتھ ہو مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ اکثر اسم تفضیل کا صیغہ ہے مگر اس کے صلہ میں لام نہیں آتا ہے؟

جواب: للاصول جار مجرور کا تعلق اکثر کے ساتھ نہیں بلکہ اس کا تعلق جمعا محذوف کیساتھ ہے جس کی تفسیر جمعا مذکور کر رہا ہے۔

قولہ ○ لان معمول المصدر لایتقدم علیہ ۔

شارح کی غرض یہ ہے کہ ھو متعلق بمحذوف پر دلیل قائم ہو جائے اور دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ جب للاصول کے بعد جمعا مصدر مذکور ہے تو للاصول کو اس کا متعلق بنا دیا جاتا بلا وجہ یہاں محذوف نکالنے کی کیا حاجت ہے؟

جواب: اگر جمعا مذکور کا متعلق بناتے تو یہاں پر ایک خرابی لازم آتی وہ یہ کہ اس مقام میں مذکور جمعاً مصدر ہے اگر

لاصول کواس کے متعلق بناتے ہیں تو مصدر کے معمول کو مصدر پر مقدم کرنا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے کیونکہ مصدر عامل ضعیف ہے معمول مقدم میں یہ عمل نہیں کرسکتا اس لئے عامل مقدر کی ضرورت پیش آئی۔

قولہ○ لان المصدر عند العمل مأول بان مع الفعل ۔

شارح کی غرض یہاں سے تدقیق کرنا ہے یعنی دلیل پر دلیل قائم کرنا ہے کیونکہ اس نے ھو متعلق بمحذوف پر لان معمول المصدر سے دلیل پیش کی تھی اور اس دلیل پر لان المصدر عند العمل سے دلیل قائم کررہا ہے اور یہی تدقیق ہوتی ہے، حاصل اس دلیل کا یہ ہے کہ مصدر کے معمول کا مصدر پر مقدم ہونا جائز نہیں کیونکہ مصدر عمل کے وقت ان مع الفعل کی تاویل میں ہوتا ہے جیسے ضربا مصدر عمل کے وقت ان یضرب کی تاویل میں ہوتا ہے کیونکہ کسی غیر میں یہ عمل کرنا اس غیر میں تأثیر کرنا ہے اور تأثیر قوی ہی کرسکتا ہے اور قوی فعل ہوتا ہے نہ کہ مصدر اس وجہ سے عمل کے وقت مصدر ان مع الفعل کی تاویل میں ہوگا اور کلمہ (ان) موصول حرفی ہے اور فعل اس کا صلہ ہے، اور مصدر کا معمول درحقیقت اسی فعل کا عمل ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ صلہ کا معمول موصول پر مقدم نہیں ہوسکتا کیونکہ موصول اور صلہ اور اس کا معمول بمنزلہ اس مرکب کے ہیں جس کے اجزاء مرتب ہوں اور جس چیز کے اجزاء مرتب ہوں اس کے کسی جزء کی تقدیم جائز نہیں کیونکہ اس سے ترتیب باطل ہو جاتی ہے، اسی طرح صلہ کے معمول کو موصول پر مقدم کرنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے بھی ترتیب کا بطلان لازم آتا ہے، شارح کا قول ھذا اس سے پہلے خذ فعل محذوف ہے یعنی خذ ھذا اسکو مضبوطی سے لے لو کیونکہ بہت ہی اہم بات ہے۔

قولہ○ والا ظھر انہ جائز۔

شارح نے جو پہلے ترکیب بیان کی ہے وہ عام نحویوں کے اعتبار سے کی ہے لیکن یہاں سے اپنا مؤقف ورائے بیان کررہے ہیں مصدر کے دیگر معمولات اگرچہ مصدر پر مقدم نہیں ہوسکتے مگر جب مصدر کا معمول ظرف (زمان ومکان) ہو یا شبہ ظرف (جار مجرور) تو اس کی تقدیم مصدر پر جائز ہے کیونکہ ظرف میں عامل کی ادنیٰ سی بو بھی کفایت کرتی ہے اور اس میں ضعیف بھی عمل کرلیتا ہے، اس واسطے جب جمعا مذکور عامل بنایا جاسکتا ہے تو پھر عامل مقدر ماننا تکلف ہے۔

سوال: ہم یہ تسلیم بھی نہیں کرتے کہ مصدر کا معمول ظرف ہو تو اس کی تقدیم مصدر پر جائز ہے اس کی کوئی نظیر پیش کرو؟

جواب: شارح نے اس کی دو نظیریں پیش کر کے سوال کو دور کیا مثال نمبر ا فلما بلغ معہ السعی دوسری مثال ولا تاخذکم بھما رأفۃ میں بھما اپنے عامل مصدر رأفۃ سے مقدم ہے۔

قولہ○ والتقدیر تکلف ۔

شارح یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: (معہ) السعی مذکور کا متعلق نہیں ہے بلکہ السعی مقدر کا متعلق ہے جس کی تفسیر السعی مذکور کررہا ہے؟ اسی طرح بھارافتہ میں یہ تقریر ہے۔

جواب: عامل کو مقدر ماننا یہ تکلف ہے اور تکلف کا ارتکاب بغیر ضرورت داعیہ کے جائز نہیں ہے اور یہاں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

قولہ○ ولیس کل ما اول بشیء حکمہ۔

شارح یہاں سے سابقہ کلام سے پیدا ہونے والے سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ یہاں پر محذوف نکالنے کے لئے کوئی ضرورت داعیہ موجود نہیں ہے حالانکہ یہاں پر موجود ہے وہ یہ کہ مصدر عمل کے وقت ان مع الفعل کی تاویل میں ہوتا ہے، کلمہ ان موصول حرفی ہے اور فعل اس کا صلہ ہے اور مصدر کا معمول حقیقت میں اس صلہ کا معمول ہوتا ہے اور صلہ کو معمول کو مقدم کرنا جائز نہیں؟

جواب: کہ ہر ماٰول کو ماٰول بہ کا حکم نہیں دیا جاتا اور ضرورت نہیں کہ ماٰول ماٰول بہ کے ساتھ تمام احکام میں شریک ہو کیونکہ بسا اوقات ایک حکم ماٰول کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور وہ ماٰول بہ میں جاری نہیں ہوسکتا مثال کے طور لام اور تنوین کا داخل ہونا مصدر کے ساتھ خاص ہے جبکہ یہ فعل مع ان پر داخل نہیں ہوتے اسی طرح صلہ کے معمول کو موصول پر مقدم کرنا جائز نہیں یہ حکم ماٰول بہ (فعل مع ان) کے ساتھ خاص ہے اور مصدر پر یہ حکم جاری نہیں ہوسکتا۔

قولہ○ مع ان الظرف مما یکفیہ رائحۃ من الفعل۔

شارح اس عبارت سے غرض اصل اعتراض کا دوسرا جواب دینا ہے اور وہ یہ کہ للاصول کا تعلق جمعا مذکور کے ساتھ ہے اگر آپ اس پر اعتراض کریں کہ اس صورت میں معمول کی تقدیم مصدر پر لازم آئے گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مصدر کے معمول کی تقدیم مصدر پر جائز نہیں بلکہ مصدر کے معمول کی تقدیم مصدر پر جائز ہے جب مصدر کا معمول ظرف ہو کیونکہ مصدر ظرف میں عمل کرتے وقت ان مع الفعل کی تاویل میں نہیں ہوتا کہ اس کی وجہ سے تقدیم معمول صلہ کی موصول پر لازم آئے کیونکہ ظرف کو فعل کی ادنیٰ سی بو بھی کافی ہوتی ہے اور مصدر میں بوئے فعل موجود ہوتی کیونکہ مصدر فعل کے جزء اہم حدث پر دلالت کرتا ہے لہٰذا مصدر کو ان مع الفعل کی تاویل میں کرنے کی ضرورت نہیں۔

قولہ○لان لہ شانا لیس لغیرہ ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنے قول لان الظرف مما یکفیہ پر دلیل قائم کرنا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس ظرف کو وہ شان حاصل ہے جو غیر کو حاصل نہیں کیونکہ یہ شیء کے بمنزلہ نفس کے ہوتی ہے شی مظروف اس ظرف میں واقع ہوتی ہے اور مظروف کو ظرف کے ساتھ انتہائی گہرا تعلق ہوتا ہے اور اس ظرف کی مثال بمنزلہ آدمی کے محارم کی ہے جو آدمی کے گھر میں بغیر اذن کے داخل ہو سکتے ہیں اور محارم کبھی آدمی پر مقدم ہوتے ہیں اور کبھی متاخر ہوتے ہیں کیونکہ ان کا بہت ہی زیادہ ارتباط، تعلق انسان کے ساتھ ہوتا ہے، اسی طرح کثرت تعلق کی وجہ سے ظرف بھی عامل پر کبھی مقدم ہوتا ہے اور کبھی متاخر ہوتا ہے اور اسی کثرت تعلق اور ظرف کے مظروف سے جدا نہ ہو سکنے کی وجہ سے اس ظرف میں اتنی وسعت پیدا ہو گئی ہے جو غیر ظرف میں نہیں ہوتی۔

عبارت: وَلٰکِنْ کَانَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ غَیْرَ مَصُوْنٍ اَیْ مَحْفُوْظٍ عَنِ الْحَشْوِ وَهُوَ الزَّائِدُ الْمُسْتَغْنٰی عَنْهُ وَعَنِ التَّطْوِیْلِ وَهُوَ الزَّائِدُ عَلٰی اَصْلِ الْمُرَادِ بِلَافَائِدَةٍ وَسَیَجِیْءُ الْفَرْقُ بَیْنَهُمَا فِیْ بَحْثِ الْاِطْنَابِ وَعَنِ التَّعْقِیْدِ وَهُوَ کَوْنُ الْکَلَامِ مُغْلَقًا یَتَوَعَّرُ عَلَی الذِّهْنِ تَحْصِیْلُ مَعْنَاهُ قَابِلًا خَبَرٌ بَعْدَ خَبَرٍ اَیْ کَانَ قَابِلًا لِلْاِخْتِصَارِ لِمَا فِیْهِ مِنَ التَّطْوِیْلِ مُفْتَقِرًا خَبَرٌ اٰخَرُ اَیْ کَانَ مُحْتَاجًا اِلَی الْاِیْضَاحِ لِمَا فِیْهِ مِنَ التَّعْقِیْدِ وَاِلَی التَّجْرِیْدِ عَمَّا فِیْهِ الْحَشْوُ۔

ترجمہ: اور لیکن قسم ثالث حشو سے محفوظ نہ تھی اور حشو وہ زیادتی ہے جسکی ضرورت نہ ہو اور تطویل سے اور یہ اصل مراد پر بلا فائدہ زیادتی کو کہتے ہیں اور عنقریب ان کے درمیان فرق اطناب کی بحث میں آئے گا اور تعقید سے محفوظ نہ تھی اور تعقید کلام کا پیچیدہ اور اس قدر مغلق ہونا کہ ذہن پر اس کے معنی کا حصول مشکل ہو جائے، اختصار کے قابل تھی کیونکہ اس میں تطویل تھی اور قابلا کان کی خبر کے بعد خبر ہے اور وضاحت کی محتاج تھی کیونکہ اس میں تعقید تھی اور مفتقرا کان کی ایک اور خبر ہے اور یہ تجرید کی محتاج تھی کیونکہ اس میں حشو تھا۔

وضاحت: **قولہ ○ ولکن کان القسم الثالث ۔**

ماتن کی غرض ایک وہم کو دور کرنا ہے، وہم یہ کہ جب قسم ثالث ان اوصاف کے ساتھ متصف تھی تو آپ کو اپنی کتاب کی کیا حاجت تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثالث اگرچہ ان اوصاف پر مشتمل تھی لیکن کچھ عیوب نقائص پر بھی مشتمل تھی لہذا

ایک ایسی کتاب کی حاجت تھی جو کہ ان عیوب ونقائص سے پاک ہو، اس وجہ سے ماتن نے اپنی کتاب کوتصنیف کرنے کا ارادہ کیا۔

قولہ○ التطويل و هو الزائد ۔

شارح کی غرض یہاں سے تطویل کا مفہوم بیان کرنا ہے تطویل سے مراد کلام میں ایسی زیادتی کہ اصل مراد کوادا کرنے کے علاوہ کوئی اور فائدہ نہ ہو، اس مفہوم کے اعتبار سے حشو اور تطویل کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی کیونکہ حشوتطویل سے اعم مطلق ہے اس لئے اس میں دوسرا فائدہ ہو یا نہ ہوجبکہ تطویل اخص مطلق ہے، کیونکہ اس میں اصل مراد کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ نہیں ہوتا بلکہ وہ زائد محض ہے، لیکن یہ فرق غیر معتبر ہے کیونکہ یہ مفہوم کے اعتبار سے ہے ذات کے اعتبار سے نہیں ہے حشو اور تطویل کے درمیان فرق ذاتی یہ ہے کہ حشو میں زیادتی معین ہوتی ہے جبکہ تطویل میں زیادتی غیر معین ہوتی ہے، اس اعتبار سے ان کے درمیان نسبت تباین ہوگی۔

عبارت: اَلَّفْتُ مُخْتَصَراً جَوَابُ لَمَّا اَیْ کَانَ مَا تَقَدَّمَ سَبَبًا لِتَالِیْفِ مُخْتَصَرٍ یَتَضَمَّنُ مَا فِیْهِ اَیْ فِی الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْقَوَاعِدِ جَمْعُ قَاعِدَةٍ وَ هِیَ حُکْمٌ کُلِّیٌّ یَنْطَبِقُ عَلٰی جُزْئِیَّاتِهٖ لِیُسْتَفَادَ اَحْکَامُهَا مِنْهُ کَقَوْلِنَا کُلُّ حُکْمٍ اُلْقِیَتْهُ اِلَی الْمُنْکِرِ یَجِبُ تَوْکِیْدُهٗ فَاِنَّهٗ یَنْطَبِقُ عَلٰی اَنَّ زَیْداً قَائِمٌ وَاَنَّ عَمْرواً رَاکِبٌ وَغَیْرِ ذٰلِکَ مِمَّا یُلْقٰی اِلَی الْمُنْکِرِ بِاَنْ یُقَالَ هٰذَا الْکَلَامُ مَعَ الْمُنْکِرِ وَ کُلَّ کَلَامٍ مَعَ الْمُنْکِرِ یَجِبُ اَنْ یُؤَکَّدَ فَیُعْلَمُ اَنَّهٗ یُؤَکَّدُ وَ یَشْمَلُ عَلٰی مَا یُحْتَاجُ اِلَیْهِ لَا عَلٰی مَا یُسْتَغْنٰی عَنْهُ لِیَکُوْنَ حَشْواً مِنَ الْاَمْثِلَةِ وَهِیَ الْجُزْئِیَّاتُ الَّتِیْ ذُکِرَتْ لِاِیْضَاحِ الْقَوَاعِدِ وَ اِیْصَالِهَا اِلٰی فَهْمِ الْمُسْتَفِیْدِ وَالشَّوَاهِدِ وَهِیَ الْجُزْئِیَّاتُ الَّتِیْ یُسْتَشْهَدُ بِهَا فِیْ اِثْبَاتِ الْقَوَاعِدِ لِکَوْنِهَا مِنَ التَّنْزِیْلِ اَوْ کَلَامِ الْعَرَبِ الْمَوْثُوْقِ بِعَرَبِیَّتِهِمْ فَهِیَ اَخَصُّ مِنَ الْاَمْثِلَةِ

ترجمہ: میں نے مختصر (تلخیص المفتاح) کوتالیف کیا (یہ) لما کا جواب ہے یعنی گزر گیا وہ اس مختصر (تلخیص) کی تالیف کا سبب ہے، (یہ مختصر) قسم ثالث میں موجود قواعد کو متضمن ہے، قواعد قاعدہ کی جمع ہے اور یہ ایسا حکم کلی ہے جو کہ اپنی جزئیات پر منطبق ہوتا ہے تا کہ ان جزئیات کے احکام اس سے حاصل ہوں جیسے ہمارا یہ قول، ہر حکم کلی جسے تم منکر کے سامنے ڈالو تو اس کی تاکید واجب ہے پس یہ ان زیدا قائم اوران عمرا راکب وغیرہ پر جو منکر کی طرف ڈالیں جائیں منطبق ہیں بایں طور پر یہ کہا جائے کہ یہ کلام منکر کے ساتھ

ہے اور جو کلام منکر کے ساتھ ہو اسے مؤکد کرنا واجب ہے پس معلوم ہوا کہ اس کلام جزئی کو مؤکد کرنا واجب ہے، جو مشتمل ہے ایسی مثالوں اور شواہد پر جن کی محتاجگی ہوتی ہے نہ کہ ایسی چیزوں پر جن کی ضرورت نہیں تا کہ حشو ہو جائے۔ اور مثال کہتے ہیں ایسی جزئیات کو جو قواعد کی وضاحت اور ان کو مستفید کی فہم تک پہنچانے کیلئے ذکر کی جاتی ہے اور شواہد ان جزئیات کو کہتے ہیں جن کے ذریعے قواعد کو ثابت کرنے کیلئے استشہاد کیا جاتا ہے کیونکہ یہ قرآن پاک یا قابل اعتماد عربوں کے کلام سے ہوتی ہے پس یہ شواہد امثلہ سے اخص ہیں۔

وضاحت: قولہ ○ الفت مختصرا جواب لما ۔

یہ لما کا جواب ہے مصنف نے اختصرت نہیں کہا کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ بنتا تھا کہ میں نے مفتاح العلوم کا اختصار کیا ہے حالانکہ مطلوب مصنف ایسی کتاب کو تحریر کرنا ہے جس میں مطالب قسم ثالث کے علاوہ بھی کچھ چیزیں ہوں اس واسطے الفت مختصرا کہا، قسم ثالث میں تین اشیاء مذکور ہیں (۱) قواعد (۲) امثلہ (۳) شواہد۔

تو ماتن فرمارہے ہیں کہ میری مختصر میں وہ چیزیں بھی ہوں گی جو مفتاح کی قسم ثالث میں نہیں اور ساتھ کچھ اور چیزیں بھی ہوں گی۔

قولہ ○ من القواعد۔

من بیانیہ (ما) کا بیان ہے قواعد قاعدہ کی جمع ہے اور عرف اصطلاح میں قاعدہ اصل، ضابطہ، قانون ایسے امور کلی کو کہتے ہیں جو اپنے تمام جزئیات پر مشتمل ہوتا کہ اب جزئیات کے احکام اس امر کلی سے دریافت ہوں سکیں، جیسے نحوی حضرات کہتے ہیں "کل فاعل مرفوع" یہ ایک قانون کلی ہے جس کے موضوع (فاعل) کی بے شمار جزئیات ہیں اور ان تمام جزئیات کا حکم اس قانون کلی سے دریافت کیا جاسکتا ہے اور حکم سب کا رفع ہے اور جیسے علم بلاغت میں کہا جاتا ہے "کل حکم القیتہ الی المنکر یجب ان یوکد" یہ قاعدہ کلی ہے جس کا موضوع کل حکم القیتہ الی المنکر ہے اور اس موضوع کے بے شمار افراد ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا حکم وجوب تاکید ہے۔

قولہ ○ لیستفاد احکامھا منہ ۔

قاعدہ کلیہ سے جزئیات کا احکام کے استفادہ کا طریقہ یہ ہے کہ جو قاعدہ کا موضوع ہے اس کی کوئی جزئی لیکر اسے موضوع بناؤ اور قاعدہ کے موضوع کو اس کا محمول [illegible]

گرادو اور جو باقی ہوگا وہی نتیجہ ہوگا، جیسے ہمارا مدعی یہ ہے کہ (زید مرفوع) تو ہم اس کے اثبات کے لئے لائیں گے زید مرفوع لانہ فاعل وکل فاعل مرفوع نتیجہ ہوگا زید مرفوع اور یہ نتیجہ حکم جزئی ہے جو اس حکم کلی سے حاصل ہوا ہے۔

قولہ○ کقولنا کل حکم القیتہ الی المنکر۔

شارح کی غرض اس عبارت سے علماء بیانین کے طریقے پر قاعدہ کی مثال کیساتھ وضاحت کرنا ہے، نیز دوسری غرض حکم جزئی کے لئے استفادہ کے طریقے کو حکم کلی سے بیان کرنا ہے یعنی حکم جزئی حکم کلی سے کس طرح سے مستفاد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کل حکم القیتہ الی المنکر یجب توکیدہ، قاعدہ کلیہ ہے اور اس سے حکم جزئی کے استفادہ کا طریقہ یہ ہے کہ اس قاعدہ کے موضوع جو کہ (کل حکم القیتہ الی المنکر) کی کوئی جزئی لیکر اس کو موضوع بنادو اور وہ جزئی یہ ہے (ان زید قائم) اور قاعدہ کا موضوع اس کو محمول بنادو اور یہ صغری ہوگا جسے ہم نے کہا ان زید قائم حکم القیتہ الی المنکر یہ قیاس کا صغری ہے اور خود قاعدہ کو ہم نے کبری بنایا اور کہا کل حکم القیتہ الی المنکر یجب توکیدہ، یہ قیاس کا کبری ہے درمیان سے حداوسط کل حکم القیتہ الی المنکر کو گرادیا باقی بچا ان زید قائم یجب توکیدہ یہ نتیجہ نکلا جو کہ حکم جزئی ہے۔

قولہ○ یشتمل علی ما یحتاج الیہ ۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے ایک وہم کو دور کرنا ہے اور وہ وہم یہ ہے کہ مختصر قواعد پر تو مشتمل ہے مگر ممکن ہے کہ اس میں امثلہ اور شواہد، قواعد کی وضاحت کے لئے نہ ہوں تو محض قواعد کو متضمن ہونا بغیر وضاحت واثبات کے اس میں کتاب کا کوئی کمال نہیں ہے؟

ماتن نے اس وہم کا دفعیہ یشتمل سے کیا کہ جیسے اس کتاب میں قواعد ہیں ایسے ہی اس میں قواعد کی وضاحت کیلئے امثلہ، شواہد بھی ہیں اس پر اعتراض ہوا کہ اس طرح سے تو یہ مختصر بھی حشو وتطویل پر مشتمل ہوگی کیونکہ قسم ثالث میں بھی حشو و تطویل امثلہ وشواہد پر مشتمل تھی؟ اس کا جواب کہ جبکہ میری مختصر ضروری امثلہ اور شواہد پر مشتمل ہے۔

قولہ○ وھی الجزئیات التی ذکرت لایضاح۔

شارح یہاں سے امثلہ کے مفہوم کی وضاحت کر رہے ہیں اور یہ کہ کتب میں ان کو کیوں ذکر کیا جاتا ہے تو مثال وہ ہوتی ہے جس سے قواعد کی وضاحت مقصود ہوتی ہے اور اسی سے کتب میں مثال کے لانے کا قاعدہ کلیہ بھی معلوم ہوگیا اور وہ قواعد کی وضاحت اور قواعد کا اثبات ہے۔

قولہ○ والشواھد وھی الجزئیات التی۔

شارح کی اس سے ایک غرض تو یہ ہے کہ اس سے شواہد کے مفہوم کو بیان کرنا اور دوسرے کتب میں اس کے ذکر کے فائدے کو بیان کرنا ہے جو قواعد کے اثبات پر استشہاد ہے اور اس سے ایک اعتراض کو دور کرنا بھی مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ امثلہ اور شواہد کو ذکر کرنا مستدرک ہے کیونکہ دونوں شی واحد ہیں؟

جواب: شارح نے اس اعتراض کو اپنی اس عبارت سے دفع کیا کیونکہ اس نے مثال کی الگ تعریف کی ہے اور شواہد کی الگ تعریف کی ہے جس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں فرق ہے لہٰذا استدراک لازم نہیں آیا کیونکہ ان کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ مثال عام مطلق ہے اور شواہد خاص مطلق ہے مثال یہ ہر ایک کلام سے پیش کی جاسکتی ہے جبکہ شاہد صرف قرآن پاک یا ان عربوں کے کلام سے پیش کی جاسکتا ہے جن کی عربیت پر اعتماد ہو، لہٰذا ان کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے

عبارت: وَلَمْ اٰلُ مِنَ الْاَلْوِ وَ هُوَ التَّقْصِيْرُ جُهْداً بِالضَّمِّ وَالْفَتْحِ الْاِجْتِهَادُ وَعَنِ الْفَرَّاءِ الْجُهْدُ بِالضَّمِّ الطَّاقَةُ وَ بِالْفَتْحِ الْمَشَقَّةُ وَقَدْ اُسْتُعْمِلَ الْاَلْوُ فِيْ قَوْلِهِمْ لَا اٰلُوْكَ جُهْداً مُتَعَدِّياً اِلٰى مَفْعُوْلَيْنِ وَالْمَعْنٰى لَا اَمْنَعُكَ جُهْداً وَ حُذِفَ هٰهُنَا الْمَفْعُوْلُ الْاَوَّلُ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ اَىْ لَمْ اَمْنَعْ اِجْتِهَاداً فِيْ تَحْقِيْقِهٖ اَىِ الْمُخْتَصَرِ يَعْنِىْ فِيْ تَحْقِيْقِ مَا ذُكِرَ فِيْهِ مِنَ الْاَبْحَاثِ وَتَهْذِيْبِهٖ اَىْ تَنْقِيْحِهٖ

ترجمہ: اور لم آل الو سے ماخوذ ہے بمعنی کوتاہی و سستی کرنا اور جھد جیم کے ضمہ اور فتحہ کے ساتھ کوشش کرنا اور فراء سے ہے کہ جھد ضمہ کے ساتھ بمعنی طاقت اور فتحہ کے ساتھ مشقت کو کہتے ہیں، اور الوان کے قول لا الوک جھدا میں دو مفعولوں کی طرف متعدی ہو کر استعمال ہوا ہے اور معنی یوں ہوگا میں تجھ کو کوشش کرنے سے منع نہیں کرتا اور یہاں اس کا پہلا مفعول محذوف ہو گیا کیونکہ وہ غیر مقصود ہے یعنی میں نے اس مختصر میں جو ابحاث ہیں ان کی تحقیق و تہذیب کرنے میں کوشش کو نہیں روکا۔

وضاحت: قولہ من الالو وھو التقصیر۔

شارح کی اس عبارت سے ال کے مبداء اور اس کے معنی کو متعین کرنا ہے کیونکہ ال مشتق ہے اور ہر مشتق کیلئے مبداء کا ہونا ضروری ہے تو جب شارح نے کہا کہ یہ الو سے ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا مبداء الو ہے اور مشتق کی پوشیدگی مبداء کی پوشیدگی کی وجہ سے ہوتی ہے اور مشتق کی وضاحت مبداء کی وضاحت سے ہوتی ہے تو شارح نے اس کے مبداء کے معنی کو بیان کیا تاکہ مشتق کا معنی بھی معلوم ہو جائے، شارح نے اس کو متن میں بیان کر دیا کہ اس کا معنی کوشش کرنا ہے۔

قولہ ○ بالضم والفتح الاجتهاد۔

شارح کی غرض اس عبارت سے حرکات وسکنات کے اعتبار سے تحقیق لفظی کرنا اور معنی مرادی بیان کرنا اور معنی لغوی بیان کرنا اور حرکات کے اختلاف سے اس کے معنی کے اختلاف کو بیان کرنا مقصود ہے جب شارح نے کہا الاجتھاد تو معلوم ہوا کہ یہی اس کا معنی مرادی ہے اور جب کہا کہ عن الفراء تو معلوم ہوا کہ حرکات کے اختلاف سے معنی لغوی مختلف ہو جاتا ہے۔

قولہ ○ وقد استعمل الالو فی قولهم۔

شارح کی غرض یہاں سے ماتن پر اعتراض کرنا اور اس کا جواب دینا مقصود ہے۔

سوال: مصنف کا کلام مشہور کلام کے مخالف ہے کیونکہ الو کا استعمال اھل عرب کے کلام میں دو مفعولوں کی طرف متعدی ہو کر استعمال ہوتا ہے جب کہ ماتن کے کلام میں اس ایک ہی مفعول ہے؟

جواب: شارح نے حذف ہہنا المفعول الاول سے اس کا جواب دیا کہ ماتن کا کلام مشہور کلام کے خلاف نہیں ہے کیونکہ یہاں اس کا ایک مفعول محذوف ہے جو کہ غیر مقصود ہے اور مفعول دوم چونکہ مقصود ہے وہ مذکور ہے اور معنی اس طرح ہے کہ میں تجھ کو کوشش سے منع نہیں بلکہ کہتا ہوں کہ کوشش کرو اور علم دین کی طلب میں ذرہ بھی کوتاہی نہ کرو تا کہ کسی مقام میں پہنچ جاؤ۔

فائدہ: لم ال مضارع معتل اللام ہے اور لم ال کی اصل االو دو ہمزوں کے ساتھ تھی پہلا ھمزہ متکلم کا ہے اور دوسرا ھمزہ فاء کلمہ ہے دوسرے ھمزے کو ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا اور واؤ کو حرف جازم لم کی وجہ سے حذف کر دیا تو الُ ہو گیا۔

قولہ ○ یعنی فی تحقیق ماذکر فیه ۔

شارح کی غرض یہ ہے کہ جب ماتن کے قول فی تحقیقہ میں ہ ضمیر مختصر کی طرف راجع ہے اور مختصر الفاظ سے عبارت ہے اور تحقیق کہتے ہیں مدعی کو دلیل سے ثابت کرنا تو معنی یہ ہوگا کہ مختصر کو دلیل کے ساتھ ثابت کرنا حالانکہ مختصر مدعی نہیں ہے لہذا تحقیق کی مختصر کی طرف نسبت کرنا درست نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مختصر سے مراد وہ ابحاث ہیں جو اس میں ذکر کی گئی ہیں اس کا تعلق مجاز ذکر المحل وارادۃ الحال کے قبیل سے ہے۔

عبارت: وَرَتَّبْتُهُ اَیْ الْمُخْتَصَرَ تَرْتِیْبًا اَقْرَبُ تَنَاوُلًا اَیْ اَخْذً اَوْ هُوَ فِیْ الْاَصْلِ مَدُّ الْیَدِ اِلَی الشَّیْءِ لِیُؤْخَذَ مِنْ تَرْتِیْبِهٖ اَیْ تَرْتِیْبِ السَّکَّاکِیْ اَوِ الْقِسْمِ الثَّالِثِ اِضَافَةُ الْمَصْدَرِ اِلَی الْفَاعِلِ اَوِ الْمَفْعُوْلِ وَلَمْ اُبَالِغْ فِیْ اِخْتِصَارِ لَفْظِهٖ اَیْ الْمُخْتَصَرِ تَقْرِیْبًا مَفْعُوْلٌ لَهٗ لِمَا تَضَمَّنَهٗ مَعْنٰی لَمْ اُبَالِغْ کَاَنَّهٗ قَالَ تَرَکْتُ الْمُبَالَغَةَ فِیْ الْاِخْتِصَارِ تَقْرِیْبًا لِتَعَاطِیْهِ اَیْ تَنَاوُلِهٖ وَطَلَبًا لِتَسْهِیْلِ فَهْمِهٖ عَلٰی طَالِبِیْهِ وَلَوْ لَمْ یُتَاَوَّلِ الْفِعْلُ الْمَنْفِیُّ بِالْمُثْبَتِ عَلٰی مَاذَکَرْنَا لَکَانَ الْمَعْنٰی اَنَّ الْمُبَالَغَةَ فِیْ الْاِخْتِصَارِ لَمْ یَکُنْ لِلتَّقْرِیْبِ وَالتَّسْهِیْلِ بَلْ لِاَمْرٍ اٰخَرَ۔

ترجمہ: اور میں نے اس مختصر کو اس طرح مرتب کیا کہ حصول کے اعتبار سے قریب تر ہے اور یہ (تناول) لغت میں کسی شی کو حاصل کرنے کے لئے ہاتھ بڑھانے کو کہتے ہیں اس کی ترتیب سے یعنی سکا کی یا قسم ثالث کی ترتیب سے، مصدر کی فاعل یا مفعول کی طرف اضافت ہے، اور میں نے اس مختصر کے لفظوں کو مختصر کرنے میں مبالغہ نہیں کیا قریب کرنے کے لئے، تقریبا اس فعل کا مفعول لہ ہے جسکو (لم ابالغ) کا معنی شامل و متضمن ہے گویا کہ ماتن نے کہا کہ میں نے اس کے لفظوں کے اختصار میں مبالغہ کو ترک کر دیا، اسکی تحصیل کو قریب کرنے کیلئے اور اس کی سہولت فہم اس کے طالبوں پر طلب کرنے کیلئے، اگر فعل منفی کو فعل مثبت کی تاویل میں نہ کریں تو معنی یوں ہوں گے کہ مبالغہ لفظوں کے اختصار میں تقریب و تسہیل کیلئے نہیں بلکہ امر آخر کے واسطے ہے۔

وضاحت: تناول کا معنی اخذ یعنی لینا ہے اور ترتیب میں ضمیر مجرور سکا کی یا قسم ثالث کی طرف راجع ہے بناء اول پر مصدر کی اضافت فاعل کی طرف اور بناء ثانی پر مفعول کی جانب اور آگے جس قدر بھی ضمائر ہیں وہ مختصر (تلخیص) کی طرف راجع ہیں۔

قولہ: ای اخذ اوھو فی الاصل ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن کے قول تناولا کے معنی مرادی، لغوی اور دونوں معنوں کے درمیان مناسبت کو بیان کرنا ہے، جب شارح نے کہا (ای اخذا) تو معلوم ہوا کہ اس تناول کا معنی مرادی (اخذ) لینا ہے اور شارح کے قول وھو فی الاصل مدالید الی الشیء سے معلوم ہوا کہ اس کا لغوی معنی ہاتھ کو کسی شی کی طرف بڑھانا تا کہ اس کو پکڑا جا سکے ہے، معنی مرادی اور لغوی میں مناسبت دو طرح سے ہو سکتی ہے کہ (۱) کل اور جزء کی مناسبت ہو جب لغوی معنی مدالید اور اخذ کا مجموعہ ہو

(۲) یا ان دونوں کے درمیان علاقہ سببیت اور مسببیت کی مناسبت ہو کیونکہ ہاتھ کا بڑھانا سبب ہے اور لینا مسبب ہے۔

قولہ ○ ولم ابالغ فی اختصار لفظہ۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے ایک تو اپنی کتاب کے طور وطریقہ کے تتمہ کو بیان کرنا ہے اور ساتھ ہی ایک وہم کو بھی دور کرنا ہے۔

سوال: کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ ماتن نے جب الفت مختصرا کہا تو شاید ماتن کا اختصار اس حد تک ہو کہ اس سے مطالب کا حصول آسان نہ ہوگا تو اس صورت تو کتاب قابل قدر نہیں ہوگی کیونکہ جس کتاب سے مقصود آسانی سے مفہوم نہ ہو وہ قابل قدر نہیں ہوتی ہے؟

جواب: ماتن نے اس وہم کا دفعیہ یوں کیا کہ میں نے اپنی کتاب کو مختصر تو کیا ہے مگر اس طرح سے نہیں کہ اس سے مطلب کو اخذ کرنا آسان نہ ہو بلکہ مطالب کا حصول اس سے آسانی سے ہو سکتا ہے لہٰذا یہ کتاب قابل قدر ہے۔

قولہ ○ مفعول لہ۔

شارح کی غرض تقریبا وطلبا کے منصوب ہونے کی وجہ کو بیان کرنا ہے کہ یہ مفعول لہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہیں۔

قولہ ○ لما تضمنہ معنی لم ابالغ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے دو اعتراضوں کو دفع کرنا ہے۔

اعتراض اول: یہ ہے کہ تقریبا وطلبا جب مفعول لہ ہیں اور مفعول لہ تو فعل کیلئے ہوتا ہے اور فعل مذکور تو لم ابالغ تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ ابالغ کے مفعول لہ ہیں مگر اس صورت میں تو خلاف مقصود لازم آتا ہے کیونکہ معنی یوں ہوگا کہ میں نے تقریب اور طلب کی وجہ سے لفظوں کو مختصر کرنے میں مبالغہ نہیں بلکہ کسی اور وجہ سے کیا ہے اور یہ خلاف مقصود ہے کیونکہ مبالغہ بالکل نہیں ہے اور یہ خلاف مقصود اور ملازمہ اس سے لازم آتا ہے کہ مفعول لہ فعل کی قید ہے تو فعل قید کے ساتھ مقید ہوا اور اس پر نفی داخل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب نفی مقید بقید پر داخل ہوتی ہے تو نفی اس قید کی طرف راجع ہوتی ہے اور مقید اپنے حال پر باقی رہتا ہے اور مطلب یہ ہوگا کہ میں نے تقریب اور طلب کے لئے مبالغہ نہیں کیا بلکہ کسی اور وجہ سے کیا ہے اور یہ خلاف مقصود ہے؟

اعتراض ثانی: یہ ہے کہ تقریبا وطلبا جب مفعول لہ ہونے کی بناء پر منصوب ہیں اور مفعول لہ فعل کے لئے ہوا کرتا ہے کیونکہ مفعول لہ کہتے ہیں جس کی وجہ فعل کیا جائے اور لم ابالغ حقیقتا فعل نہیں کیونکہ یہ منفی ہے اور منفی حقیقتا فعل نہیں ہوتا؟

جواب: اس اعتراض کا جواب لما تضمنہ معنیٰ لم ابالغ سے دیا کہ یہ اعتراض اس وقت وارد ہوتا جب تقریبا وطلبا لم ابالغ کے مفعول لہ ہوتے حالانکہ یہ اس کے مفعول لہ ہیں جس کو لم ابالغ کا معنی متضمن ہے اور وہ ترک ہے اور ترک فعل مثبت ہے منفی نہیں ہے تاکہ پہلا اعتراض وارد ہو سکے نیز فعل ترک مثبت فعل ہے اور وہ حقیقتا فعل ہوتا ہے لہٰذا دوسرا اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا۔

قولہ ○ ولو لم یتاول الفعل المنفی۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: کس ضرورت اور امر داعیہ کی وجہ سے تقریبا وطلبا کو فعل مقدر کا مفعول لہ بنایا گیا ہے حالانکہ متن میں فعل صراحتا مذکور ہے اور بلا ضرورت عبارت میں فعل کو مقدر نکالنا تکلف ہے اور تکلف کا ارتکاب بغیر ضرورت کے باطل ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب یوں دیا ارتکاب تکلف کی طرف ضرورت داعیہ موجود ہے کیونکہ اگر فعل منفی کو مثبت کی تاویل میں نہ کریں تو معنی میں فساد اور قلب مقصود لازم آتا ہے اور اس کی وضاحت تفصیلا پہلے گزر چکی ہے کہ جب نفی مقید پر داخل ہو تو وہ نفی قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور مقید اپنے حال پر باقی رہتا ہے

عبارت: وَهٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى اَصْلٍ ذَكَرَهُ الشَّيْخُ فِيْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ وَهُوَ اَنَّ مِنْ حُكْمِ النَّفْيِ اِذَا دَخَلَ عَلٰى كَلَامٍ فِيْهِ تَقْيِيْدٌ عَلٰى وَجْهٍ مَّا اَنْ يَتَوَجَّهَ اِلٰى ذٰلِكَ التَّقْيِيْدِ وَاَنْ يَقَعَ لَهٗ خُصُوْصًا مَثَلًا اِذَا قِيْلَ لَمْ يَأْتِكَ الْقَوْمُ اَجْمَعُوْنَ كَانَ نَفْيًا لِلْاِجْتِمَاعِ وَهٰذَا مِمَّا لَاسَبِيْلَ اِلَى الشَّكِّ فِيْهِ وَلَعُمْرِيْ لَقَدْ اَفْرَطَ الْمُصَنِّفُ فِيْ وَصْفِ الْقِسْمِ الثَّالِثِ بِاَنَّ فِيْهِ حَشْوًا وَ تَطْوِيْلًا وَ تَعْقِيْدًا تَصْرِيْحًا اَوَّلًا وَ تَلْوِيْحًا ثَانِيًا عَلٰى مَاذَكَرْنَا وَتَعْرِيْضًا ثَالِثًا حَيْثُ وَصَفَ مُؤَلَّفَهٗ بِاَنَّهٗ مُخْتَصَرٌ مُنَقَّحٌ سَهْلُ الْمَاْخَذِ اَيْ لَا تَطْوِيْلَ فِيْهِ وَ لَا حَشْوَوَلَا تَعْقِيْدَ كَمَا فِي الْقِسْمِ الثَّالِثِ۔

ترجمہ: اور یہ اس قاعدہ پر مبنی ہے جس کو شیخ نے دلائل اعجاز میں بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ نفی کا حکم یہ ہے کہ جب کسی ایسے کلام میں داخل ہو جس میں کسی بھی قسم کی قید ہو تو وہ نفی اس قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اسی کیلئے خصوصا واقع ہوتی ہے مثلا جب کہا جائے کہ تیرے پاس سب قوم نہیں آئی تو یہ نفی اجتماع کی ہوگی (نہ کے قوم کے آنے کی) اور شیخ کا یہ دعویٰ ایسا ہے جس میں شک کی گنجائش بھی نہیں، اور مجھے زندگی بخشنے والے کی قسم بے شک ماتن قسم ثالث کی مذمت بیان کرنے میں حد سے نکل گیا ہے کہ اس میں حشو و زوائد

چیزیں اور طوالت و پیچیدگی ہے اولاً مذمت صراحتاً بیان کی اور ثانیاً اشارۃ اس بناء پر جس کو ہم نے ذکر کیا اور ثالثاً تعریضاً بایں طور پر کہ اپنی کتاب کی تعریف کی کہ وہ مختصر منقح و مہذب اور سہل المأخذ یعنی نہ تو اس میں طوالت ہے اور نہ ہی زوائد اور پیچیدگی جیسا کہ قسم ثالث میں ہے۔

وضاحت: قولہ، وهذا مبنى على اصل ذكره الشيخ۔

شارح کی اس عبارت سے غرض خلاف مقصود کے لازم ہونے پر دلیل قائم کرنا ہے اور ساتھ ہی ساتھ ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ نفی جب قید پر داخل ہو تو مقید وقید دونوں یا صرف قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے، لہٰذا آپ کی یہ بات درست نہ ہوگی کہ اگر فعل منفی کو مثبت کی تاویل میں نہ لیں تو اس سے خلاف مقصود لازم آتا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ ھذا ابنی، ہمارا کلام بلغاء کے مذہب پر مبنی ہے اور ان کا مذہب یہ ہے کہ جب نفی مقید پر داخل ہو تو اگر وہ قید دخول نفی سے پہلے کی تھی تو وہ نفی قید کی طرف راجع ہوگی اور اگر وہ قید دخول نفی کے بعد کی تھی تو وہ نفی مقید وقید دونوں کی طرف راجع ہوگی، شارح ایک مثال سے شیخ کے کلام کی وضاحت کر رہے ہیں کہ جب کہا جائے لم یاتک القوم اجمعون تو اس مثال میں قوم کا آنا قید اجتماع سے مقید ہے اور اس پر نفی داخل ہوئی تو اب معنی یوں ہوں گے قوم اجتماعی شکل میں نہیں آئی اور ان کا انفرادی طور پر آنا اس کے منافی نہیں ہے، اور یہ ایسی بات ہے کہ اس میں کسی قسم کا شک بھی نہیں ہے۔

قولہ، ولعمری لقد افرط المصنف۔

شارح اس عبارت سے ماتن پر اعتراض کر رہے ہیں کہ وہ قسم ثالث کی مذمت میں حد سے نکل گیا ہے جو ماتن کیلئے مناسب نہیں ہے ماتن نے پہلے قسم ثالث کی صراحتاً مذمت بیان کی کہ اس میں حشو و تطویل و تعقید ہے اور پھر اس کی مذمت بایں صورت کی کہ اپنی کتاب کی تعریف قسم ثالث کے مقابلے میں اس طرح کی کہ میری کتاب ان چیزوں پر مشتمل ہے جن کی حاجت وضرورت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث ایسی چیزوں پر مشتمل ہے جن کی ضرورت نہیں، پھر ثالثاً قسم ثالث کی مذمت تعریضاً بایں طور پر کی کہ اپنی کتاب کی صفت بیان کرتے ہوئے کہا کہ میری مختصر منقح ہے اس میں طوالت نہیں اور نہ ہی حشو چیزیں ہیں اور سہل المأخذ ہے اس میں تعقید نہیں اور یہ اوصاف قسم ثالث کے مقابلے میں بیان کئے جس کا مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث ان اوصاف سے خالی ہے لہٰذا ماتن کیلئے ایسی مذمت بیان کرنا درست نہیں؟

جواب: ماتن کی طرف سے یوں جواب دیا گیا کہ ماتن نے جو کہا کہ قسم ثالث میں تعقید، حشو اور تطویل ہے یہ اس لئے تا کہ تلخیص لکھنے کا جواز پیدا ہو اور اپنی کتاب کی صفات اسلئے بیان کی تا کہ علماء، طلباء کو اس میں رغبت پیدا ہو۔

عبارت: وَاَضَفْتُ اِلٰی ذٰلِكَ اَلْمَذْكُوْرِ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَ غَيْرِ هَا فَوَائِدَ عَثَرْتُ اَیْ اِطَّلَعْتُ فِیْ بَعْضِ كُتُبِ الْقَوْمِ عَلَيْهَا اَیْ عَلَی الْفَوَائِدِ وَ زَوَائِدَ لَمْ اَظْفَرْ اَیْ لَمْ اَفُزْ فِیْ كَلَامِ اَحَدٍ مِنَ الْقَوْمِ بِالتَّصْرِيْحِ بِهَا اَیْ بِالزَّوَائِدِ وَلَا بِالْاِشَارَةِ اِلَيْهَا بِاَنْ يَّكُوْنَ كَلَامُهُمْ عَلٰی وَجْهٍ يُمْكِنُ تَحْصِيْلُهَا مِنْهُ بِالتَّبْعِيَّةِ وَاِنْ لَمْ يَقْصُدُوْهَا يَعْنِیْ لَمْ يَتَعَرَّضُوْا لَهَا لَا نَفْياً وَلَا اِثْبَاتًا كَبَعْضِ اِعْتِرَاضَاتِهٖ عَلَی الْمِفْتَاحِ وَغَيْرِهٖ وَلَقَدْ اَعْجَبَ فِیْ جَعْلِ مُلْتَقِطَاتِ كُتُبِ الْاَئِمَّةِ فَوَائِدَ وَ مُخْتَرَعَاتِ خَاطِرِهٖ زَوَائِدَ۔

ترجمہ: اور میں نے اضافہ کیا ان پر یعنی امور مذکورہ قواعد و امثلہ وغیرہ پر ایسے فوائد کا جن پر میں قوم کی بعض کتابوں میں مطلع ہوا اور اضافہ کیا ایسے زوائد کا کہ میں کامیاب نہیں ہوا کسی کے کلام میں ان پر صراحت کے ساتھ اور نہ ان کی طرف اشارہ کے ساتھ بایں صورت کہ ان کا کلام ایسا ہوتا کہ ان زوائد کا حصول اس سے تبعاً ممکن ہوتا اگرچہ قوم نے ان کا ارادہ نہ کیا ہوتا، یعنی قوم نے نفیاً اور اثباتاً ان سے تعریض نہیں کی جیسے اس کے مفتاح اور غیر مفتاح پر بعض اعتراض ہوئے اور ماتن نے کتنی عجیب و حسن بات کہی کہ آئمہ فن کی کتابوں سے چنی ہوئی باتوں کو فوائد اور اپنی باتوں کو زوائد کہا۔

وضاحت: قولہ المذکور من القواعد وغیرھا۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ذالک کا مشار الیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا مشار الیہ امور ثلاثہ مذکور یعنی قواعد، امثلہ اور شواہد ہوں گے یا اس کا مشار الیہ لفظ مختصر ہوگا اول صورت اسلئے درست نہیں کہ لفظ ذالک مفرد مذکر کیلئے آتا ہے جبکہ مذکورہ اشیاء متعدد ہیں اور دوسری صورت اس وجہ سے درست نہیں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ فوائد مختصر سے زائد ہوں اور اس کے ساتھ ضم کئے گئے ہوں حالانکہ ایسی بات نہیں ہے؟

جواب: اس اعتراض کا جواب شارح نے اس طرح دیا کہ ذالک کا مشار الیہ شق اول (قواعد، امثلہ، شواہد) ہیں مگر بتاویل المذکور کے اور وہ امور اس تاویل کی وجہ سے حکماً مفرد ہیں۔

قولہ○ عثرت ای اطلعت .

شارح یہاں سے معنی کو متعین کرتے ہوئے ایک وہم کو دور کر رہے ہیں اور وہ وہم یہ ہے کہ عثرت مشتق عثار سے ہے جس کا معنی پھسلنے کے ہیں اور یہ معنی یہاں پر مناسب نہیں ہے۔

شارح نے اس کا جواب اپنے قول اطلعت سے دیا کہ یہ عثار سے نہیں بلکہ عثور سے مشتق ہے جس کا معنی اطلاع کے ہیں۔

قولہ○ ولقد اعجب فی ملتقطات کتب الائمہ .

وجہ تعجب اس طرح ہے کہ ماتن کا کلام ذم و مدح ہر دو کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ مصنف کی اپنی باتیں فضل و مرتبہ میں فوائد پر زوائد ہوں تو اس صورت میں زوائد کی مدح اور فوائد کی مذمت ہوگی اور یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ ماتن کی اپنی مخترعات ایسی زائد چیزیں ہیں کہ جن کا حذف کرنا ہی مناسب ہے تو اس صورت میں معاملہ برعکس ہوگا یعنی اپنی مخترعہ باتوں کی مذمت اور فوائد کی مدح ہوگی ماتن کے لئے مناسب یہی ہے کہ وہ اپنی باتوں کو زوائد کہتے کیونکہ اس میں تواضع و انکساری ہے جیسا کہ شارح نے بھی اس کے کلام کی اسی طرح سے توجیہ کی ہے اور یہی طریقہ دانا و اھل عقل ہے کہ وہ اپنے علم و فہم کو مافوق کی طرف نسبت کرکے دیکھتے ہیں جس کی وجہ سے اپنے آپ کو کچھ بھی خیال نہیں کرتے نہ یہ کہ اپنے سے کم تر علم والوں کی طرف نسبت کرکے اپنا خیال کریں۔

عبارت: وَسَمَّيْتُهُ تَلْخِيْصَ الْمِفْتَاحِ وَاَنَا اَسْأَلُ اللّٰهَ لَا يُعْرَفُ لِتَقْدِيْمِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ هٰهُنَا وَجْهٌ حَسَنٌ اِذْ لَا مُقْتَضِيَ لِلتَّخْصِيْصِ وَلَا لِلتَّقَوِّيْ فَكَاَنَّهُ قَصَدَ جَعْلَ الْوَاوِ لِلْحَالِ فَاَتٰى بِالْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ وَمَا يُقَالُ اِنَّهُ لِقَصْدِ الْاِسْتِمْرَارِ فَفِيْهِ نَظَرٌ لِحُصُوْلِهٖ مِنَ الْمُضَارِعِ نَفْسِهٖ كَمَا سَيَجِيْءُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَوْ يُطِيْعُكُمْ مِنْ فَضْلِهٖ حَالٌ مِنْ اَنْ يَنْفَعَ بِهٖ اَيْ بِهٰذَا الْمُخْتَصَرِ كَمَا نَفَعَ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ الْمِفْتَاحُ اَوِ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنْهُ

ترجمہ: اور میں اس کتاب کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے اور میں اللہ تعالیٰ سے سوال کرتا ہوں کہ نفع سے اس مختصر کے ساتھ جیسے نفع دیا اس کی اصل جو مفتاح یا قسم ثالث ہے، مسند الیہ کو مسند پر مقدم کرنے کی یہاں پر کوئی اچھی وجہ معلوم نہیں رہی کیونکہ کوئی مقتضی تخصیص و تقوی کا وجود نہیں ہے گویا اس نے واو کو حالیہ بنانے کا ارادہ کیا ہے اور اس وجہ سے جملہ اسمیہ لایا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ یہ تقدیم استمرار کے قصد کیلئے ہے

تو اس میں نظر ہے کیونکہ اس کا حصول تو نفس مضارع سے بھی حاصل ہو سکتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول (لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم) میں من فضلہ ان ینفع بہ سے حال ہے۔

وضاحت: قولہ. سمیتہ تلخیص المفتاح ۔

ہر شخص جب کوئی کتاب لکھتا ہے تو اس کا کوئی نام رکھتا ہے اس طرح ماتن بھی کہہ رہے ہیں کہ میں نے اس کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے تا کہ اسم مسمی کے موافق ہو جائے کیونکہ حقیقت میں یہ مفتاح سے تلخیص کی گئی ہے، پھر یہ نکتہ بھی ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ اگرچہ کتاب ماتن اصل مفتاح کا خلاصہ نہیں ہے بلکہ اس کی قسم ثالث ہے اس واسطے اس کا نام تلخیص المفتاح یا تو مجاز ہے اور اس کا تعلق تسمیہ الجزء باسم الکل کے باب سے ہے یا اس وجہ سے کہ قسم ثالث اعظم اجزاء میں سے ہے یا مضاف مقدر ہے اور عبارت اس طرح ہوگی تلخیص قسم الثالث من المفتاح، لہٰذا اس نکتہ کے بعد کسی اعتراض کا وہم نہیں ہو سکتا جیسا کہ بعض لوگوں نے کئے ہیں۔

قولہ ○ لا یعرف لتقدیم المسند الیہ ھھنا۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن پر ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دینا ہے اس سے پہلے آپ سماعت فرمائیں کہ مسند الیہ کو مقدم کرنے کی چار وجہیں ہوتی ہیں (۱) افادہ حصر کیلئے (۲) افادہ تقوی کیلئے (۳) جملہ اسمیہ بنا کر افادہ استمرار کا کرنا (۴) جملہ کو حالیہ بنانا۔

اعتراض: مسند الیہ کی تقدیم کی وجہ اول یعنی تخصیص پیدا کرنا یہاں پر مناسب نہیں ہے کیونکہ تخصیص کی صورت میں معنی یوں ہوں گے میں اللہ تعالیٰ سے سوال کرتا ہوں دوسرا کوئی نہیں حالانکہ سوال میں قصر مناسب نہیں ہے بلکہ سوال کرنے میں جس قدر بھی لوگ زیادہ سے زیادہ شریک ہوں اتنا ہی اچھا ہوتا ہے تا کہ دعا اجتماع قلوب کی وجہ سے اجابت کے زیادہ قریب ہو جائے، دوسری وجہ تقوی حکم بھی یہاں مناسب نہیں کیونکہ تقوی حکم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مسند الیہ کی طرف نسبت کا تکرار ہو جائے جیسے زید ضرب میں ایک تو ضرب کی زید کی طرف نسبت ہے بوجہ خبر ہونے کے اور دوسرے اس وجہ سے کہ ضرب میں ضمیر ہے جو زید کی طرف راجع ہے مگر یہ وجہ دوم بھی درست نہیں ہے کیونکہ تقوی حکم وہاں ہوتی ہے جہاں سامع کو حکم کے تسلیم کرنے میں انکار یا تردد ہو اور یہاں پر نہ تو انکار ہے اور نہ ہی تردد ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب فکانہ قصد سے دیا کہ چونکہ واو کو حالیہ بنانا مقصود ہے کیونکہ سوال کی جمیع ما سبق یعنی تالیف، ترتیب، تسمیہ وغیرہ کے ساتھ مقارنت ملحوظ ہے اور یہ اسی صورت میں متصور ہو سکتی ہے جبکہ حال کو بصورت جملہ

اسمیہ مع واو کے لایا جائے، کیونکہ اگر جملہ فعلیہ بغیر واو کے واقع کیا جاتا تو بظاہر اس سے استیناف سمجھا جاتا نہ کہ حال اور اگر واو کیساتھ لایا جاتا تو جملہ فعلیہ معطوفہ ہوتا، فعل مضارع مثبت واو کے ساتھ حال نہیں ہوتا بلکہ ضمیر کے ساتھ ہوتا ہے، مگر اس جواب سے اعتراض دور نہیں ہوا کیونکہ اس سے تو صرف جملہ اسمیہ کے اختیار کرنے کا منشاء معلوم ہوا نہ کہ مسند پر مسندالیہ کی تقدیم کی وجہ، مگر بعض حضرات کی رائے میں یہاں حصر صحیح ہے کیونکہ معنی یہ ہے کہ میں ہی اللہ سے اس کتاب کے واسطے سے سوال کرتا ہوں نہ کوئی دوسرا کیونکہ یہ واسطہ مجھے تو حاصل ہے مگر میرے علاوہ کسی اور کو حاصل نہیں ہے۔

قولہ ○ ومایقال انہ لقصد الاستمرار ۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اور توجیہ ذکر کر کے اس کی تردید کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے یہ توجیہ کی ہے کہ ماتن نے مسندالیہ کو مسند فعلی پر اس وجہ سے مقدم کیا ہے تاکہ دوام واستمرار پر دلالت ہو، مگر شارح فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ مناسب نہیں ہے کیونکہ دوام واستمرار کا حصول تو فعل مضارع سے بھی ہو سکتا ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ لو یطیعکم فی کثیر من الامر میں ہے نیز بعض لوگوں نے کہا کہ واو کو اعتراضیہ بنایا جائے تو کیا حرج ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جملہ معترضہ کا آخر کلام میں واقع ہونا ضعیف مذہب ہے۔

فائدہ: بعض لوگوں نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ مسندالیہ کو مسند فعلی پر مقدم کرنا دوام واستمرار کی وجہ سے ہے تو شارح نے ان کو رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ تو فعل مضارع سے بھی حاصل ہو سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مضارع استمرار تجددی پر دلالت کرتا ہے جبکہ جملہ اسمیہ استمرار ثبوتی پر دلالت کرتا ہے اور مایقال کی مراد استمرار ثبوتی ہے جو جملہ اسمیہ سے حاصل ہوتی ہے

قولہ ○ حال من ان ینفع نہ ۔

شارح کی غرض ترکیب نحوی بیان کرنا ہے کہ من فضلہ ماتن کے قول ان ینفع بہ سے حال ہے جو کہ مصدر کی تاویل میں ہے اور ذوالحال اور حال ملکر اسأل کا مفعول ثانی ہے اور ان میں عامل اسأل فعل ہے۔

عبارت: اَنَّہٗ اَیِ اللّٰہَ وَلِیُّ ذٰلِکَ اَیِ النَّفْعِ وَھُوَ حَسْبِیْ اَیْ مُحْسِبِیْ وَ کَافِیْ لَا اَسْئَلُ غَیْرَہٗ فَعَلٰی ھٰذَا کَانَ الْاَنْسَبُ اَنْ یَّقُوْلَ وَ اللّٰہَ اَسْئَلُ بِتَقْدِیْمِ الْمَفْعُوْلِ۔

ترجمہ: اللہ ہی اس نفع کا والی ہے اور وہی خدا مجھے کافی ہے میں اس کے سوا کسی اور سے سوال نہیں کرتا اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ کہے واللہ اسأل مفعول کو مقدم کر کے۔

وضاحت: ماتن کی عبارت سے دو دعوے معلوم ہوئے (۱) نفس سوال اللہ ہی سے ہو (۲) عدم سوال غیر اللہ سے۔

ماتن نے پہلے دعوی پر دلیل اپنے قول "انہ ولی" سے دی اور دوسرے دعوی پر دلیل اپنے قول "وھو حسبی" سے دی ہے۔

اعتراض: حسبی کا حمل ھو ضمیر پر جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں مصدر یا وصف کا حمل ذات پر آتا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ حسبی محسبی اسم فاعل کے معنی میں ہے اس صورت میں ذات مع الوصف کا حمل ذات مع الوصف پر لازم آرہا ہے جو کہ جائز ہے اور محسبی یہاں پر کافی کے معنی میں ہے محسبی حاسب لدراھم اوالدنانیر کے معنی میں نہیں ہے

لااسأل غیرہ سے اس کے دعوی ثانی کی طرف اشارہ ہے۔

نکتہ: حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کہے کہ صرف خدا ہی سے کیوں سوال کرتے ہو کہ وہ اس کتاب کو نافع بنائے کسی دوسرے سے سوال کرنے میں کیا حرج ہے کسی اور کو چند روپے دے دو وہ بھی تمہاری کتاب کی ترویج واشاعت کرسکتا ہے جواب دیا کہ وہی میرے لئے کافی ہے مجھے کسی اور کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

قولہ .فعلی ھذا کان الانسب۔

جب مراد ہے کہ خدا ہی مجھے کافی ہے اور غیر سے میں سوال نہیں کرتا اور مفعول میں حصر مقصود ہے تو پھر ماتن پر لازم تھا کہ وہ لفظ اللہ کو مقدم کرتا اور حصر پیدا ہو جاتا اور لفظ کی معنی کے ساتھ مطابقت ہو جاتی۔

عبارت: وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ عَطْفٌ إِمَّا عَلٰى جُمْلَةِ هُوَ حَسْبِي وَالْمَخْصُوْصُ مَحْذُوْفٌ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ نِعْمَ الرَّجُلُ فَيَكُوْنُ مِنْ بَابِ عَطْفِ الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ الْإِنْشَائِيَّةِ عَلَى الْاِسْمِيَّةِ الْاِخْبَارِيَّةِ وَإِمَّا عَلٰى حَسْبِي أَيْ وَهُوَ نِعْمَ الْوَكِيْلُ وَحِيْنَئِذٍ فَالْمَخْصُوْصُ هُوَ الضَّمِيْرُ الْمُتَقَدِّمُ كَمَا صَرَّحَ بِهٖ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ وَغَيْرُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ زَيْدٌ نِعْمَ الرَّجُلُ ثُمَّ عَطْفُ الْجُمْلَةِ عَلَى الْمُفْرَدِ وَإِنْ صَحَّ بِاعْتِبَارِ تَضَمُّنِ الْمُفْرَدِ مَعْنَى الْفِعْلِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَالِقُ الْاِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا عَلٰى رَأْيٍ لٰكِنَّهٗ فِي الْحَقِيْقَةِ مِنْ عَطْفِ الْإِنْشَاءِ عَلَى الْاِخْبَارِ۔

میں (مخصوص بالمدح محذوف ہے) نعم الرجل اور یہ عطف جملہ فعلیہ انشائیہ کا جملہ اسمیہ خبریہ پر ہوگا اور یا یہ عطف صرف حسبی پر ہوگا یعنی وھونعم الوکیل اور اس وقت مخصوص بالمدح ضمیر مقدم ہوگی جیسا کہ اس کی تصریح صاحب مفتاح وغیرہ نے کی ہے زید نعم الرجل کے قول میں. پھر جملہ کا عطف مفرد پر اگرچہ باعتبار مفرد کے فعل کے معنی کو متضمن ہونے کے صحیح ہے ان لوگوں کی رائے پر جو کہتے ہیں کہ جعل اللیل سکنا کا عطف خالق الاصباح پر ہے مگر حقیقت میں یہ عطف جملہ انشائیہ کا جملہ خبریہ پر ہے۔

وضاحت: شارح کی غرض اس مقام میں یہ ہے کہ ونعم الوکیل میں واؤ عاطفہ ہے اس واؤ میں تین احتمالات ہیں (۱) واؤ حالیہ ہو (۲) اعتراضیہ ہو (۳) عاطفہ ہو. اگر واؤ کو حالیہ بنایا جائے تو جملہ نعم الوکیل حالیہ ہوگا مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ حال نہیں ہوسکتا اور واؤ اعتراضیہ بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ اس سے جملہ معترضہ کا آخر کلام میں ہونا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اب تیسری صورت متعین ہوگی کہ واؤ عاطفہ ہے مگر اس صورت میں معطوف علیہ کی ضرورت ہے اور معطوف علیہ جملہ انا اسأل اللہ یا انہ ولی ذلک کو بنانا درست نہیں ہے کیونکہ انا اسال اللہ حال کے مقام میں ہے اور جملہ انشائیہ نعم الوکیل حال نہیں بن سکتا اسی طرح انہ ولی پر بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ مقام علت میں ہے اور جملہ انشائیہ علت نہیں بن سکتا۔ لہٰذا معطوف علیہ ھو حسبی ہوگا، پھر اس معطوف علیہ میں بھی دو احتمال ہوں گے یا تو پورا جملہ وھو حسبی معطوف علیہ ہوگا یا صرف حسبی ہوگا، اگر معطوف علیہ پورا جملہ وھو حسبی ہو تو اس صورت میں مخصوص بالمدح محذوف ہوگا جو اللہ ہے جیسے مخصوص بالمدح نعم الرجل میں ھو محذوف ہے، مگر اس صورت میں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ تو جملہ فعلیہ انشائیہ کا جملہ خبریہ پر عطف ہوا جو کہ جائز نہیں ہے مگر اس کا جواب یہ ہے صاحب مغنی نے کہا ہے کہ اگر جملہ انشائیہ میں تاویل کرلی جائے تو پھر انشاء کا عطف خبر پر جائز ہو جائے گا اور اس مقام پر بھی جملہ انشائیہ کی جملہ اسمیہ سے تاویل کرلی گئی ہے اور وہ تاویل اس طرح سے ہے مقول فی حقہ نعم الوکیل۔

عطف کی دوسری توجیہ اس طرح سے ہوگی کہ نعم الوکیل کا عطف صرف حسبی پر ہو جو کہ ھو کی خبر ہے تقدیری عبارت اس طرح سے ہے وھو نعم الوکیل اور مخصوص بالمدح اس صورت میں ضمیر مقدم ہوگی جیسا کہ زید نعم الرجل میں صاحب مفتاح نے تصریح کی ہے، مگر اس صورت میں اعتراض یہ ہوگا کہ جملہ ھو نعم الوکیل کا عطف مفرد حسبی پر لازم آرہا ہے اور یہ تو باطل ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حسبی یحسبنی فعل کے معنی میں ہے اس وجہ سے وہ بھی جملہ ہے لہٰذا جملہ کا عطف جملہ پر ہے جیسے

خالق الاصباح وجعل اللیل سکنا میں جملہ کا عطف خالق الاصباح مفرد پر ہے کیونکہ مضاف مضاف الیہ مفرد ہوتے ہیں مگر یہاں پر خالق الاصباح فلق الاصباح فعل کے معنی کو متضمن ہے جس کی وجہ سے یہ بھی جملہ ہو گیا اور اس طرح سے جملہ کا عطف جملہ پر ہو گا۔ لیکن یہ خرابی باقی ہے کہ انشاء کا خبر یہ پر عطف لازم آئے گا۔

اسکا جواب یہ ہے کہ ہم معطوف میں تاویل کر لیتے ہیں اور اسے جملہ خبریہ بناتے ہیں وہ اس طرح کہ مقول فی حقہ نعم الوکیل، لہٰذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

عبارت: وَهٰذَا اَوَانُ الشُّرُوْعِ فِي الْمَقْصُوْدِ فَنَقُوْلُ رَتَّبَ الْمُخْتَصَرَ عَلٰى مُقَدِّمَةٍ وَثَلٰثَةِ فُنُوْنٍ لِاَنَّ الْمَذْكُوْرَ فِيْهِ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ مِنْ قَبِيْلِ الْمَقَاصِدِ فِي هٰذَا الْفَنِّ اَوْلَا اَلثَّانِي اَلْمُقَدِّمَةُ وَالْاَوَّلُ اِنْ كَانَ الْغَرْضُ مِنْهُ الْاِحْتِرَازُ عَنِ الْخَطَاءِ فِي تَاْدِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ فَهُوَ الْفَنُّ الْاَوَّلُ وَاِلَّا فَاِنْ كَانَ الْغَرْضُ مِنْهُ الْاِحْتِرَازُ عَنِ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيِّ فَهُوَ الْفَنُّ الثَّانِي وَاِلَّا فَهُوَ مَا يُعْرَفُ بِهٖ وُجُوْهُ التَّحْسِيْنِ وَهُوَ الْفَنُّ الثَّالِثُ وَعَلَيْهِ مَنْعٌ ظَاهِرٌ يُدْفَعُ بِالْاِسْتِقْرَاءِ وَقِيْلَ رَتَّبَهٗ عَلٰى مُقَدِّمَةٍ وَثَلٰثَةِ فُنُوْنٍ وَخَاتِمَةٍ لِاَنَّ الثَّانِي اِنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ الْمَقْصُوْدُ فَمُقَدِّمَةٌ وَاِلَّا فَخَاتِمَةٌ وَالْحَقُّ اَنَّ الْخَاتِمَةَ هِيَ مِنَ الْفَنِّ الثَّالِثِ كَمَا نُبَيِّنُ هُنَاكَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور یہ مقصود میں شروع ہونے کا وقت ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ماتن نے مختصر کو ایک مقدمہ اور تین فنون پر مرتب کیا ہے کیونکہ جو چیزیں اس میں ذکر کی گئی ہیں یا تو اس فن میں مقصود کے قبیلہ سے ہیں یا نہیں، بصورت دوم مقدمہ ہے اور بصورت اول اگر اس سے غرض معنی مرادی کے ادا کرنے میں خطاء سے بچنا ہو تو وہ فن ثانی ہے۔ (یعنی علم البیان) اور اگر وہ (ایسا علم ہو) کہ اس سے کلام کو زینت و آرائش دینے والے طرق وانواع پہچانیں جائیں تو وہ فن ثالث (علم البدیع) ہے۔ اور اس پر ایک منع ظاہری وارد ہو رہا ہے جس کا دفیعہ تتبع اور استقراء کے ذریعے کیا جا سکتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ماتن نے اس مختصر کو ایک مقدمہ، تین فنون اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے کیونکہ ثانی صورت (جو مقصود میں سے نہیں) اگر مقصود اس پر موقوف ہے تو وہ مقدمہ ہے اور اگر اس پر مقصود موقوف نہیں تو یہ خاتمہ ہے۔ اور حق بات یہ ہے کہ خاتمہ یہ فن ثالث میں سے ہے۔ جیسا کہ ہم وہاں پر اگر اللہ تعالی نے چاہا تو بیان کریں گے۔

وضاحت قولہ۔ وھذا اوان الشروع فی المقصود

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن کے مقدمہ کے لیے ایک مقدمہ بیان کرنا ہے اور اس سے شارح کی غرض یہ ہے کہ ترتیب کتاب کے اجزاء کو اجمالاً بیان کردیا جائے۔ اور ترتیب کتاب کے اجزاء اربعہ میں منحصر ہونے کی وجہ بھی بیان کردی جائے۔ ساتھ ہی ایک سوال کا جواب بھی دینا مقصود ہے جو کہ بظاہر ماتن پر وارد ہورہا ہے۔

قولہ۔ لان المذکور فیہ اما من قبیل المقاصد

شارح کی غرض اس عبارت سے کتاب کے اجزاء اربعہ میں منحصر ہونے کی وجہ حصر بیان کرنا ہے۔ جو کہ اس طرح سے ہے کہ اس کتاب تلخیص میں جو کچھ ذکر ہے یہ مقاصد فن میں سے ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ مقدمہ ہے اور اگر مقاصد فن میں سے ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں اگر اس سے غرض معنی مرادی میں خطاء سے بچنا ہے تو یہ فن اول ہے۔ یعنی علم المعانی ہے۔ اور اگر معنی مرادی میں خطاء سے احتراز نہ ہو تو پھر یا تو اس سے غرض تعقید معنوی سے بچنا ہوگا تو یہ فن ثانی علم البیان ہے اور اگر مذکور فی الکتاب وہ چیز ہے جس کے ذریعے اس شئی کی معرفت حاصل ہوتی ہے جس کے ذریعے کلام میں حسن وخوبی پیدا ہوتی ہے تو یہ فن ثالث علم البدیع ہے۔

قولہ۔ وعلیہ منع الظاھر۔ یدفع بالاستقراء۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک سوال وجواب کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔ شارح پر اعتراض دو طرح سے وارد ہوتا ہے۔ صورت اول یہ ہے کہ شارح نے کہا کہ مذکور فی الکتاب یا تو اس فن کے مقاصد کے قبیل سے ہوگا یا نہیں اور بصورت ثانی وہ مقدمہ ہے۔

اعتراض نمبر 1: اس پر سوال ہوا کہ بصورت ثانی کا مقدمہ ہی میں حصر کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ مذکور فی الکتاب مقدمہ کے علاوہ کوئی اور شئی ہو اور وہ مقاصد فن میں سے نہ ہو لہٰذا غیر مقصود کا حصر مقدمہ میں کرنا باطل ہے؟

اعتراض نمبرé□2 شارح نے کہا کہ مقصود اگر معنی مرادی میں خطاء سے بچنا ہو تو فن اول علم معانی ہے اور اگر غرض تعقید معنوی سے احتراز ہو تو فن ثانی علم البیان ہے ورنہ وہ ایسا علم ہے جس کے ذریعے وجوہ تحسین کی معرفت حاصل ہوتی ہے تو وہ فن ثالث علم بدیع ہے۔

اس پر اعتراض ہوا کہ ماعرف کا حصر فن ثالث میں کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مذکور فی الکتاب جو کہ مقاصد کے قبیل سے ہے اس سے غرض نہ تو معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطاء سے بچنا ہو نہ ہی تعقید معنوی سے احتراز ہو اور نہ

جواب: شارح نے اس کا جواب بدفع بالاستقراء سے دیا کہ یہ اعتراض اس صورت میں وارد ہوسکتا تھا اگر حصر سے مراد حصر عقلی ہوتا اور حصر عقلی وہ ہوتا ہے جس میں عقل دوسری قسم کو جائز قرار نہیں دے سکتی ہے لیکن یہاں پر حصر سے مراد حصر استقرائی ہے بالفرض اگر کوئی دوسری قسم موجود بھی ہو تو اس سے ہمیں ضرر لازم نہیں آتا کیونکہ ہم نے مذکور فی الکتاب میں تتبع کی تو ہم نے غیر مقاصد میں صرف مقدمہ کو پایا لہٰذا ثانی کا وجہ حصر مقدمہ میں درست ہے اور جب ہم نے مذکور فی الکتاب کے مقاصد میں تتبع کی تو ہم نے صرف ان تین اغراض کو پایا اور یہ کہ اگر معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطاء سے احتراز نہ ہو اور نہ ہی تعقید معنوی سے احتراز غرض ہو تو وہ صرف مایعرف بہ وجوہ التحسین ہی کی صورت ہے لہٰذا الا فی مایعرف بہ وجوہ التحسین کا حصر فن ثالث میں درست ہے۔

قولہ: وقیل رتبہ مقدمۃ وثلاثۃ فنون وخاتمہ

شارح کی غرض یہاں سے صاحب قیل کا موقف ذکر کرنا ہے صاحب قیل کہتے ہیں کہ شارح نے جو اجزاء کتاب کو چار چیزوں میں محصور کیا ہے یہ باطل ہے بلکہ یہ کتاب پانچ اجزاء پر مشتمل ہے۔ اور وجہ حصر یوں ہوگی۔

کہ مذکور فی الکتاب یا تو مقاصد کے قبیلہ سے ہوگی یا نہیں ہوگی بصورت ثانی دو حال سے خالی نہیں اگر مقصود اس پر موقوف ہے تو وہ مقدمہ ہے ورنہ وہ خاتمہ ہے۔ بصورت اول تین حال سے خالی نہیں اگر اس سے غرض خطاء سے بچنا ہو تو وہ علم معانی ہے اور اگر اس سے غرض تعقید معنوی سے بچنا ہو تو علم بیان ہے اور اگر اس سے غرض وجوہ تحسین کی معرفت ہو تو علم بدیع ہے تو معلوم ہوا کہ شارح کی چار میں وجہ حصر بیان کرنا درست نہیں ہے۔

قولہ: والحق ان الخاتمۃ ھی من فن الثالث

شارح کی غرض اس عبارت سے صاحب قیل کا رد کرنا ہے حاصل رد یہ ہے کہ خاتمہ فن ثالث میں داخل ہے جیسا کہ ہم اسکو انشاء اللہ بیان کریں گے لہٰذا شارح کا چار اجزاء میں حصر بیان کرنا درست ہے۔

عبارت: وَلَمَّا انْجَرَّ كَلَامُهُ فِي اٰخِرِ الْمُقَدِّمَةِ اِلٰى اِنْحِصَارِ الْمَقْصُوْدِ فِي الْفُنُوْنِ الثَّلٰثَةِ صَارَ كُلٌّ مِّنْهَا مَعْهُوْدًا فَعَرَّفَهُ بِتَعْرِيْفِ الْعَهْدِ بِخِلَافِ الْمُقَدِّمَةِ فَاِنَّهُ لَمْ يَقَعْ مِنْهُ ذِكْرُهَا وَلَا اِشَارَةٌ اِلَيْهَا فَلَمْ يَكُنْ لِتَعْرِيْفِهَا مَعْنًى فَنَكَّرَهَا

ترجمہ: اور جب کلام مقدمہ کے آخر میں مقصود کے فنون ثلاثہ کے اندر منحصر ہونے میں جاری ہو چکا تو ان فنون ثلاثہ میں سے ہر ایک معہود ہو گیا تو اس وجہ سے ماتن نے ان میں سے ہر ایک کو الف لام عہدی

سے معرفہ کر کے ذکر کیا بخلاف لفظ (مقدمہ) کے کیونکہ ماتن کی طرف سے اس مقدمہ کا ذکر نہ صراحتاً اور نہ ہی اشارۃً ہوا پس اس کو معرفہ ذکر کرنے کا کوئی مطلب نہیں تھا تو ماتن نے اسے نکرہ ذکر کیا۔

وضاحت: قولہٗ: ولما انجر کلامہ

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے

اعتراض: یہ ہے جب اجزاء کتاب چار ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ماتن نے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا جبکہ الفن الاول، الفن الثانی اور الفن الثالث کو معرفہ ذکر کیا؟ حالانکہ اسماء میں اصل نکرہ ہوتا ہے۔ لہٰذا سب کو نکرہ ذکر کرتے کیونکہ اتفاق اولی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مقدمہ کے آخر میں چونکہ فنون ثلاثہ کا ذکر ہو چکا ہے اس لیے جب دوبارہ ذکر کیا تو الف لام عہدی سے ذکر کرنا درست ہے کیونکہ الف لام عہدی اس چیز پر داخل کیا جاتا ہے جس کا ماقبل ذکر صراحتاً یا کنایۃً ہو چکا ہو جیسا کہ قولہ تعالیٰ (انا ارسلنا الی فرعون رسولاً فعصی فرعون الرسول) مگر مقدمہ کا ذکر پہلے نہیں ہوا نہ صراحتاً اور نہ ہی کنایۃً اس لیے اس پر الف لام عہدی کو داخل کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اسماء میں اصل نکرہ ہونا ہے اور اس اصل سے عدول کی کوئی وجہ بھی موجود نہیں ہے۔

عبارت: وَقَالَ مُقَدِّمَةٌ اَیْ هٰذِهٖ مُقَدِّمَةٌ فِیْ بَیَانِ مَعْنَی الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ وَانْحِصَارِ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ فِی الْمَعَانِیْ وَالْبَیَانِ وَمَایَتَّصِلُ بِذٰلِكَ مِمَّا یُنْسَاقُ اِلَیْهِ الْكَلَامُ وَمَحْصُوْلُهَا اَنْ یُّعْرَفَ عَلَی التَّحْقِیْقِ وَالتَّفْصِیْلِ غَایَةُ الْعُلُوْمِ الثَّلٰثَةِ وَالْاِحْتِیَاجُ اِلَیْهَا وَالْمُقَدِّمَةُ مَاخُوْذَةٌ مِنْ مُقَدِّمَةِ الْجَیْشِ لِلْجَمَاعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ مِنْهَا مِنْ قَدَّمَ بِمَعْنٰی تَقَدَّمَ یُقَالُ مُقَدِّمَةُ الْعِلْمِ لِمَا یَتَوَقَّفُ عَلَیْهِ مَسَائِلُهٗ كَمَعْرِفَةِ حَدِّهٖ وَغَایَتِهٖ وَمَوْضُوْعِهٖ وَمُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ لِطَائِفَةٍ مِنْ كَلَامٍ قُدِّمَتْ اَمَامَ الْمَقْصُوْدِ لِارْتِبَاطٍ لَهٗ بِهَا وَانْتِفَاعٍ بِهَا فِیْهِ سَوَاءٌ تَوَقَّفَ عَلَیْهَا اَمْ لَا وَلِعَدَمِ فَرْقِ الْبَعْضِ بَیْنَ مُقَدِّمَةِ الْعِلْمِ وَمُقَدِّمَةِ الْكِتَابِ اَشْكَلَ عَلَیْهِمْ اَمْرَانِ اِحْتَاجُوْا فِی التَّفَصِّیْ عَنْهُمَا اِلٰی تَكَلُّفٍ اَحَدُهُمَا بَیَانُ تَوَقُّفِ مَسَائِلِ الْعُلُوْمِ الثَّلٰثَةِ عَلٰی مَا ذُكِرَ فِیْ هٰذِهِ الْمُقَدِّمَةِ وَقَدْ ذَكَرَهٗ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِیْ اٰخِرِ الْمَعَانِیْ وَالْبَیَانِ وَالثَّانِیْ مَاوَقَعَ فِیْ بَعْضِ الْكُتُبِ مِنْ اَنَّ الْمُقَدِّمَةَ فِیْ بَیَانِ حَدِّ الْعِلْمِ وَالْغَرْضِ مِنْهُ وَمَوْضُوْعِهٖ زَعْمًا مِنْهُمْ اَنَّ هٰذَا عَیْنُ الْمُقَدِّمَةِ۔

ترجمہ: اور ماتن نے کہا مقدمہ یعنی یہ مقدمہ فصاحت و بلاغت کے معنی کو بیان کرنے میں اور علم

بلاغت کے علم معانی اور بیان میں منحصر ہونے میں اور جو چیزیں اسکے ساتھ متصل ہیں جس کی طرف کلام چلایا جاتا ہے کے بیان میں ہے۔اور اس مقدمہ کا خلاصہ یہ ہے کہ علوم ثلاثہ کے فائدہ وغایت کو اور ان کی طرف محتاجگی کو تحقیق اور تفصیل سے پہچان لیا جائے۔اور لفظ مقدمہ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے جو اس جماعت کو کہا جاتا ہے جو کہ لشکر سے مقدم ہو۔لفظ مقدمہ قَدَّمَ (باب تفعیل) بمعنی تَقَدَّمَ (باب تفعل) سے مشتق ہے۔مقدمۃ العلم ان چیزوں پر بولا جاتا ہے جن کے جاننے پر اس علم کے مسائل کا شروع کرنا موقوف ہو جیسے علم کی تعریف،علم کی غایت اور موضوع کی معرفت۔اور مقدمۃ الکتاب کلام کے اس ٹکڑے پر بولا جاتا ہے جو مقصود سے پہلے ہوتا کہ مقصود کا اس کے ساتھ ربط ہو اور مقصود میں اس کے ذریعے نفع حاصل ہو برابر ہے کہ مقصود اس پر موقوف ہو یا نہ ہو۔اور بعض اہل ظاہر کے مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان فرق نہ کرنے کی وجہ سے دو اعتراض ان پر مشکل پڑ گئے۔جن سے جان چھڑانے میں تکلف کے محتاج ہوئے،ان دو اعتراضوں میں سے ایک اعتراض تو علوم ثلاثہ کے مسائل کو موقوف ہونے کو بیان کرنا ہے اس پر جو اس مقدمہ میں ذکر کیا گیا (جس سے یہ لازم آتا ہے کہ مقدمہ علوم ثلاثہ پر مقدم ہو) حالانکہ صاحب مفتاح نے مقدمہ کو علم معانی اور بیان سے مؤخر ذکر کیا ہے۔(اور یہ توقف وتاخر آپس میں منافی ہے) اور دوسرا اشکال وہ ہے جو کہ بعض کتب میں واقع ہوا ہے کہ بے شک مقدمہ،علم معانی،علم کی تعریف،غرض اور موضوع کے بیان میں ہے گمان کرتے ہوئے یہ کہ یہ چیزیں تو بعینہ مقدمہ ہیں۔(تو اس صورت میں ظرف ومظروف کا اتحاد لازم آیا جو کہ باطل ہے)۔

وضاحت:قولہ ای ہذہ مقدمۃ

شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ مقدمۃ مبتداء محذوف ھذہ کی خبر ہے کیونکہ کلام دو جزؤں سے مکمل ہوتا ہے نہ کہ ایک جزء سے۔شارح کے نزدیک یہاں مبتداء محذوف ہے بعض کے نزدیک یہ مبتداء ہے اس کی خبر محذوف ہے اس صورت میں عبارت یوں ہوگی (ای مقدمۃ اذکرھا) لیکن یہ ضعیف ہے اور بعض کے نزدیک یہ خذ فعل کی وجہ سے منصوب ہے اور عبارت یوں ہوگی خذ مقدمۃ۔مگر صورتوں میں سے بہتر صورت وہی ہے جس میں قلت حذف ہو اور وہ شارح والی صورت ہے۔

قولہ وما یتصل بذالک

اس سے مراد فصاحت وبلاغت کے درمیان نسبت کا بیان اور مقتضی حال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت کا بیان اور مرجع بلاغت کی وضاحت ہے جو کہ آگے ذکر کی گئی ہے۔

قولہ والمقدمۃ ماخوذ من مقدمۃ الجیش۔

شارح کی غرض یہاں سے مقدمہ کا لغوی معنی بیان کرنا اور ماخوذ اور ماخوذ منہ میں مناسبت کو ظاہر کرنا ہے اور ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اس سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ لشکر کا سپہ سالار اپنے لشکر کو پانچ حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔(1) مقدمۃ الجیش (اس جماعت کو کہتے ہیں جو لشکر سے پہلے لشکر کے انتظام کے لیے آگے جائے)(2) ساقۃ الجیش ومؤخرۃ الجیش (یہ وہ حصہ ہوتا ہے جو کہ تمام لشکر کے پیچھے ہوتا ہے)(3) میمنۃ الجیش (یہ وہ جماعت ہوتی ہے جو کہ لشکر کے دائیں طرف ہوتی ہے)(4) میسرۃ الجیش (یہ وہ جماعت ہوتی ہے جو لشکر کے بائیں طرف ہوتی ہے)(5) قلب الجیش (یہ وہ جماعت ہوتی ہے جو کہ درمیان میں ہوتی ہے اور اسی میں لشکر کا سپہ سالار رہتا ہے)

مقدمہ کا لغوی معنی یہ ہے کہ مقدمہ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے اور ماخوذ اور ماخوذ منہ کے درمیاں مناسبت یہ ہے کہ (ماخوذ مقدمہ) اس طائفہ کلام سے عبارت ہے جو مقصود سے پہلے ہو اور مقصود کے ساتھ مرتبط ہو کر مقصود میں نافع ہو اور ماخوذ منہ نام ہے لشکر کے اس حصہ کا جو لشکر سے پہلے لشکر کے کھانے پینے اور دیگر اسباب کا انتظام کرتا ہے اور لشکر اس حصہ کے ساتھ مرتبط ہوتا ہے اس طرح سے ماخوذ اور ماخوذ منہ کے درمیان مناسبت واضح ہوگی۔

قولہ من قدم بمعنی تقدّم

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مقدِمہ بصیغہ اسم فاعل باب تفعیل سے ہے جو کہ متعدی ہے اور اس کا معنی ہوگا آگے کرنے والا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کونسی چیز ہے جس کو مقدمہ غیر پر مقدم کرتا ہے حالانکہ یہ معنی درست نہیں کیونکہ مقدمہ کسی غیر کو اپنی ذات پر مقدم نہیں کرتا بلکہ یہ خود مقدم ہوتا ہے؟

جواب 1: یہ ہے کہ باب تفعیل مطلقاً متعدی نہیں ہوتا بلکہ کبھی باب تفعیل فعل لازم کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے کہ ابن حاجب نے شافیہ میں اس کی وضاحت کی ہے اور یہاں پر بھی قدم باب تفعیل تقدم فعل لازم اور تفعل کے معنی میں ہے لہٰذا اس صورت مین معنی ہوگا جو خود مقدم ہو۔

جواب2: یہ ہے کہ مقدمہ باب تفعیل متعدی سے اسم فاعل کا صیغہ ہی ہے اور اس کا معنی یہ ہوگا کہ جو مسائل کے عالم کو ادراک مسائل میں مسائل سے جاہل پر مقدم کرتا ہے۔

جواب3: مقدمہ باب تفعیل متعدی سے اسم مفعول کا صیغہ ہے لیکن تقدم جعلی تقدم رتبی کو مستلزم ہے کیونکہ ماتن علماء وفضلاء سے ایک ہیں اور یہ ان کی شان سے بعید ہے کہ وہ ایک ایسی چیز کو ذکر میں مقدم کر دیں جو کہ رتبہ میں مؤخر ہو۔

قولہ یقال مقدمۃ العلم۔

اس عبارت سے شارح کی غرض مقدمہ کی دو اقسام کی طرف تقسیم کرنا ہے کہ مطلق مقدمہ کی دو اقسام ہیں ایک مقدمۃ العلم اور دوسرا مقدمۃ الکتاب۔ پھر اس کے بعد دونوں کی تعریفات کو ذکر کرنا ہے پہلے مقدمۃ العلم کی تعریف ذکر کی ہے اور اس کے بعد مقدمۃ الکتاب کی تعریف ذکر کی ہے۔

مقدمۃ العلم ان چیزوں پر بولا جاتا ہے جن کے جاننے پر اس علم کے مسائل کا شروع کرنا موقوف ہو جیسے اس علم کی تعریف، اس کی غرض وغایت، اس علم کا موضوع وغیرہ۔

مقدمۃ الکتاب کلام کے اس طائفہ پر بولا جاتا ہے جو مقصود سے پہلے ہوتا کہ مقصود کا اس کے ساتھ ربط ہو اور مقصود میں اس طائفہ کے ذریعے نفع حاصل ہو سکے برابر ہے کہ مقصود اس طائفہ کلام پر موقوف ہو یا نہ ہو۔

اعتـــــراض: یہ ہے کہ شارح نے یہاں پر مقدمہ کی دو اقسام کی طرف تقسیم کی ہے۔(1) مقدمۃ العلم (2) مقدمۃ الکتاب۔ حالانکہ شارح خود ہی اپنی بعض تصنیفات کے اندر مقدمۃ العلم کا انکار کرتے ہیں جیسا کہ انہوں نے کہا۔ لیس مقدمۃ العلم بشئی۔ تو یہ اس کے کلام میں تعارض واقع ہو گیا ہے۔

جـــــواب: اصل میں توقف کی دو اقسام ہیں یعنی یہ دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔(1) لولاہ لامتنع۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر موقوف علیہ ہو تو موقوف ہو گا ورنہ نہیں۔(2) لووجد فوجد۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر موقوف علیہ ہو تو موقوف ہو گا ورنہ موقوف کا نہ ہونا لازم نہیں آئے گا بلکہ بسا اوقات موقوف علیہ نہیں ہو گا لیکن موقوف ہو گا۔

شارح نے یہاں پر توقف کے معنی ثانی کی طرف نظر کرتے ہوئے مقدمہ کی دو اقسام کی طرف تقسیم کی ہے اور رسالہ شمسیہ میں جہاں پر مقدمۃ العلم کا انکار کیا ہے تو وہاں پر موقوف کے معنی اول کی طرف نظر کرتے ہوئے ذکر کیا ہے لہٰذا شارح کے کلام میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

قولہ ولعدم الفرق۔

اس عبارت سے شارح کی غرض مقدمہ کی دو اقسام کی طرف تقسیم، مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب اور دونوں کی الگ الگ تعریفات کا فائدہ بیان کرنا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ مقدمہ کی یہ دو قسمیں جن لوگوں نے نہیں کیں اور ان دو میں وہ فرق نہیں کر سکے اور انہوں نے مقدمہ کی یہ تعریف کی کہ جس پر مسائل کی معرفت موقوف ہو تو اس کی وجہ سے ان پر دو قوی اشکال پڑ گئے جن سے جان چھڑانا ان کے لئے مشکل ہو گیا۔

اعتراض اول: یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ علوم ثلاثہ کے مسائل اس چیز پر موقوف ہیں جو مقدمہ میں ہے اور اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ مقدمہ کو علوم ثلاثہ سے مقدم اور شروع کتاب میں ذکر کیا جائے مگر حال یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے مقدمہ کو علوم ثلاثہ سے مؤخر اور آخر کتاب میں ذکر کیا ہے۔ اور یہ دو چیزیں یعنی موقوف علیہ ہونے کے اعتبار سے مقدمہ کا آغاز کتاب میں اور صاحب مفتاح کا اسے آخر کتاب میں ذکر کرنا آپس میں متعارض ہے؟

جواب: یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے جس کو آخر کتاب میں ذکر کیا ہے وہ مقدمۃ الکتاب ہے اور جس پر مسائل موقوف ہیں وہ مقدمۃ العلم ہے لہٰذا صاحب مفتاح پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

اعتراض ثانی: یہ ہے کہ بعض کتب (قطبی کے متن شمسیہ) میں اس طرح کی عبارت ہے المقدمۃ فی بیان حد العلم والغرض منہ وموضوعہ، اور یہ تعریف، غرض، موضوع بعینہ مقدمہ ہیں تو اس صورت میں ظرفیت الشئی الی نفسہ لازم آیا جو کہ باطل ہے؟

جواب: مظروف سے مراد مقدمۃ الکتاب ہے اور امور ثلاثہ، تعریف، غرض، موضوع سے مراد مقدمۃ العلم ہے جو کہ ظرف ہے اول مقدمۃ الکتاب اعم ہے اور ثانی مقدمۃ العلم اخص ہے لہٰذا اتحاد لازم نہیں آیا۔

عبارت۔ وَاعْلَمْ اَنَّ لِلنَّاسِ فِي تَفْسِيْرِ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ اَقْوَالًا شَتّٰى لَافَائِدَةَ فِي اِيْرَادِهَا اِلَّا الْاِطْنَابُ فَالْاَولٰى اَنْ يُقْتَصَرَ عَلٰى تَقْرِيْرِ مَا ذُكِرَ فِي الْكِتَابِ فَنَقُوْلُ الْفَصَاحَةُ وَهِيَ فِي الْاَصْلِ تُنْبِئُ عَنِ الْاِبَانَةِ وَالظُّهُوْرِ يُقَالُ فَصَحَ الْاَعْجَمِيُّ وَاَفْصَحَ اِذَا انْطَلَقَ لِسَانُهٗ وَخَلَصَتْ لُغَتُهٗ مِنَ اللُّكْنَةِ وَجَادَتْ فَلَمْ يَلْحَنْ وَاَفْصَحَ بِهٖ اَيْ صَرَّحَ بِهٖ يُوْصَفُ بِهَا الْمُفْرَدُ يُقَالُ كَلِمَةٌ فَصِيْحَةٌ وَالْكَلَامُ يُقَالُ كَلَامٌ فَصِيْحٌ فِي النَّثْرِ وَقَصِيْدَةٌ فَصِيْحَةٌ فِي النَّظْمِ وَالْمُتَكَلِّمُ يُقَالُ كَاتِبٌ وَشَاعِرٌ فَصِيْحٌ۔

ترجمہ: جان لو کہ علماء بیانیین کے فصاحت و بلاغت کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں جن کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں سوائے (کلام) کی طوالت کے پس بہتر ہے کہ جو کتاب میں مذکور ہے اسی پر اختصار کیا جائے پس ہم کہتے ہیں فصاحت لغت میں ابانت وظہور کی خبر دیتی ہے کہا جاتا ہے فصح الاعجمی وافصح جب اس کی زبان چل پڑے اور اس کی لغت لکنت سے خالص ہو جائے اور اچھی ہو جائے پس اس نے غلطی نہیں کی اور افصح بہ یعنی اس نے اس شئی کی صراحت کی۔ اور فصاحت کے ساتھ مفرد کو موصوف کیا جاتا ہے کہا جاتا ہے کلمۃٌ فصیحۃٌ اور متکلم بھی (موصوف ہوتا ہے) کہا جاتا ہے کاتبٌ وشاعرٌ فصیحٌ۔

وضاحت: قولہ الفصاحۃ وھی فی الاصل تنبئی۔

لغت میں فصاحت ابانت وظہور کے معنی کی خبر دینا ہے جو کہ فصاحت کا لازم معنی ہے کیونکہ لفظ فصاحت کے لغت میں متعدد معانی آئے ہیں۔ (1) ھذا یوم مفصح (بے بادل کا دن) (2) سقاھم لبناً فصیحاً (ایسا دودھ جس پر جھاگ نہ ہو) (3) افصح الصبح (صبح کا روشن ہونا)۔ شارح نے ابانت وظہور لازم ومتعدی دونوں فعل لاکر اس طرف اشارہ کر دیا کہ لفظ فصاحت لازم ومتعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے لازم جیسے فصح اللبن اور متعدی جیسے افصح الاعجمی۔

قولہٗ: یقال فصح الاعجمی وافصح۔

اس سے شارح اس بات پر استشہاد کر رہے ہیں کہ فصاحت لغت میں ابانت اور ظہور کی خبر دینے کو کہتے ہیں کیونکہ اہل عرب کہتے ہیں فصح الاعجمی وافصح اذا انطلق لسانہ، یعنی جب اس کی لغت لکنت سے خالی ہو اور عبارت عمدہ ہو۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گیا کہ فصاحت ابانت وظہور سے خبر دیتی ہے کیونکہ انطلاق اللسان کے ساتھ ظہور لازم ہے۔

قولہٗ: یوصف بھا المفرد۔

اس سے فصاحت کو تین قسموں کی طرف منقسم کر رہے ہیں۔ آگے شارح نے کہا یقال کلمۃ فصیحۃ اس سے اس بات پر دلیل قائم کرنا ہے کہ مفرد فصاحت کیساتھ موصوف ہوتا ہے کلام فصیح سے شارح اس پر دلیل قائم کر رہے ہیں کہ کلام کی بھی فصاحت صفت واقع ہوتی ہے۔ قولہ۔ قصیدۃ فصیحۃ سے شارح کی غرض یہ ہے کہ کلام مطلقاً فصاحت سے موصوف ہوتا ہے خواہ کلام منظوم ہو یا منثور ہو۔ قولہ۔ یقال کاتب فصیح وشاعر فصیح سے شارح اس بات کی دلیل دینا چاہتے ہیں کہ متکلم بھی فصاحت سے موصوف ہوتا ہے اور یہاں کاتب سے مراد وہ نہیں جو فعل کتابت کر رہا ہو بلکہ کلام منثور کا متکلم ہے اور ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جیسے کاتب آہستہ آہستہ ہر کلمہ کو الگ الگ لکھتا ہے اسی طرح سے کلام منثور کا متکلم بھی

آہستہ آہستہ ہر ہر کلمے کا الگ الگ تکلم کرتا ہے اور شاعر سے مراد کلام منظوم کا متکلم مراد ہے۔

عبارت: وَالْبَلَاغَةُ وَهِيَ تُنْبِئُ عَنِ الْوُصُولِ وَالْاِنْتِهَاءِ يُوصَفُ بِهَا الْاٰخِيْرَانِ اَیِ الْمُتَكَلِّمُ وَالْكَلَامُ فَقَطْ دُوْنَ الْمُفْرَدِ يُقَالُ كَلَامٌ بَلِيْغٌ وَرَجُلٌ بَلِيْغٌ وَلَمْ يُسْمَعْ كَلِمَةٌ بَلِيْغَةٌ وَقَوْلُهٗ فَقَطْ مِنْ اَسْمَاءِ الْاَفْعَالِ بِمَعْنٰى اِنْتَهِ وَكَثِيْرًا مَّا يُصَدَّرُ بِالْفَاءِ تَزْيِيْنًا لِّلَّفْظِ وَكَاَنَّهٗ جَزَاءُ شَرْطٍ مَحْذُوْفٍ اَیْ اِذَا وَصَفْتَ بِهَا الْاٰخِيْرَيْنِ فَقَطْ اَیْ فَانْتَهِ عَنْ وَصْفِ الْاَوَّلِ بِهَا۔

ترجمہ: اور بلاغت اور وہ وصول اور انتہاء کی خبر دیتی ہے اس سے فقط آخری دو یعنی متکلم اور کلام کو موصوف کہا جاتا ہے۔ نہ کہ مفرد کو کہا جاتا ہے کلام بلیغ اور رجل بلیغ اور کلمۃ بلیغۃ نہیں سنا گیا اور مصنف کا قول فقط یہ اسماء افعال میں سے ہے جو کہ اِنْتَهِ کے معنی میں ہے اور لفظ کو مزین کرنے کے لئے اس کو اکثر اوقات فاء سے شروع کیا جاتا ہے اور گویا کہ یہ محذوف شرط کی جزاء ہے۔ یعنی جب تو آخری دو کو اس کے ساتھ موصوف کرلے تو اول (مفرد) کو اس سے موصوف کرنے سے رک جا۔

وضاحت: قولہ البلاغۃ وھی تنبئی عن الوصول۔

ماتن نے یہاں پر فی الاصل ذکر نہیں کیا ماسبق پر اکتفاء کرتے ہوئے اور تنبئی سے تعبیر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بلاغت کے بہت سے معانی ہیں جو کہ تمام کے تمام وصول اور انتہاء کو لازم ہے جیسے کہا جاتا ہے بلغ الصبی بلوغا جب بچہ بلوغت اور سمجھ کو پہنچ جائے اللہ تعالی نے قرآن پاک میں فرمایا واذابلغ الاطفال منکم الحکم۔ وغیرہ

اس مقام میں دو دعوے ہیں (1) ایجابی (2) سلبی۔ دعوی ایجابی یہ ہے کہ کلام اور متکلم بلاغت کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں اور دعوی سلبی یہ ہے کہ مفرد بلاغت کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا ہے۔ ماتن نے کلام بلیغ اور رجل بلیغ سے دعوی ایجابی کی دلیل دی ہے جبکہ لم یسمع کلمۃ بلیغۃ سے دعوی سلبی کی دلیل دی ہے۔

وضاحت قولہٗ: فقط من اسماء الافعال۔

یہاں سے شارح کی غرض کلمہ فقط کی تحقیق کرنا ہے کہ یہ اسم، فعل، حرف میں سے کیا ہے تو شارح نے بتایا کہ یہ اسماء افعال میں سے ہے۔ اور یہ اسماء افعال کبھی ماضی کے معنی میں اور کبھی امر کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور فقط یہاں پر انتہ امر کے معنی میں ہے۔

سوال: فقط میں فا کون سی ہے؟ عاطفہ یا جزائیہ یا تفریعیہ یا تعلیلیہ یا تفصیلیہ اور ان میں سے کوئی بھی نہیں لے

سکتے کیونکہ عاطفہ اس لیے نہیں لے سکتے معطوف علیہ مذکور نہیں ہے۔ جزائیہ اس لیے نہیں لے سکتے کیونکہ شرط موجود نہیں ہے تفریعیہ اس لیے نہیں لے سکتے کیونکہ متفرع علیہ مذکور نہیں ہے تعلیلیہ اس لیے نہیں لے سکتے کیونکہ معلول موجود نہیں ہے اور تفصیلیہ بھی نہیں لے سکتے کیونکہ پیچھے کوئی مجمل موجود نہیں ہے۔ اور فاء کی یہ ہی اقسام ہوتی ہیں تو لہٰذا فاء کا داخلہ درست نہ ہوا؟

جواب: یہاں پر فاء کے لانے کے دو جواب دیئے ایک تو یہ ہے کہ فاء کو کلمہ کی خوبصورتی کے لیے لیکر آتے ہیں تو یہ فا بھی تزیینیہ ہے اور دوسرا جواب یہ دیا کہ فاء جزائیہ ہے اور شرط محذوف ہے یعنی اذا وصفت بھا الاخیرین فقط ای فاتۃ عن وصف الاول بھا۔

عبارت: وَاعْلَمْ اَنَّہٗ لَمَّا کَانَتِ الْفَصَاحَۃُ عِنْدَھُمْ یُقَالُ لِکَوْنِ اللَّفْظِ جَارِیاً عَلَی الْقَوَانِیْنِ الْمُسْتَنْبَطَۃِ مِنْ اِسْتِقْرَاءِ کَلَامِھِمْ کَثِیْرَ الْاِسْتِعْمَالِ عَلٰی اَلْسِنَۃِ الْعَرَبِ الْمَوْثُوْقِ بِعَرَبِیَّتِھِمْ وَقَدْ عَلِمُوا بِالْاِسْتِقْرَاءِ اَنَّ الْاَلْفَاظَ الْکَثِیْرَۃَ الدَّوْرِ فِیْمَا بَیْنَھُمْ ھِیَ الَّتِیْ تَکُوْنُ جَارِیَۃً عَلَی اللِّسَانِ سَالِمَۃً مِنْ تَنَافُرِ الْحُرُوْفِ وَالْکَلِمَاتِ وَمِنَ الْغَرَابَۃِ وَالتَّعْقِیْدِ اللَّفْظِیِّ وَالْمَعْنَوِیِّ جَزَمَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَہُ اللّٰہُ بِاَنَّ اللَّفْظَ الْفَصِیْحَ مَا یَکُوْنُ سَالِماً مِنْ مُخَالِفَۃِ الْقَوَانِیْنِ وَالتَّنَافُرِ وَالْغَرَابَۃِ وَالتَّعْقِیْدِ وَقَدْ تَسَامَحَ فِیْ تَفْسِیْرِ الْفَصَاحَۃِ بِالْخُلُوْصِ مِمَّا ذُکِرَ لِکَوْنِہٖ لَازِماً لَھَا تَسْھِیْلاً لِلْاَمْرِ۔

ترجمہ: اور تو جان کہ جب علماء بیانیین کے نزدیک فصاحت کہا جاتا ہے کہ لفظ کا جاری ہونا ان قوانین پر جن کا استنباط فصحاء اور بلغاء کے کلام سے کیا جاتا ہے۔ جو کثیر الاستعمال ہوں ان عربیوں کی زبانوں پر جن کی عربی پر اعتماد ہو اور علماء بیانین نے تتبع سے اس بات کو جان لیا کہ وہ الفاظ جو کہ اھل عرب کے درمیان اکثر استعال ہو رہے ہیں وہ ہی ہیں جو کہ زبانوں پر جاری ہیں تنافر حروف اور تنافر کلمات سے اور غرابت سے اور تعقید لفظی اور معنوی سے سالم ہیں۔ تو مصنف نے یقین کرلیا کہ لفظ فصیح وہی ہوگا جو مخالفت قوانین، تنافر، غرابت اور تعقید سے سلامت ہوگا۔ اور بے شک فصاحت کی تفسیر خلوص کے ساتھ کرنے میں تسامح ہوا ہے جو کہ فصاحت کا لازم ہے تعریف کو آسان کرنے کی وجہ سے۔

وضاحت: یہاں سے شارح کی چند اغراض ہیں۔ (1) فصاحت کی تعریف حقیقی کو بیان کرنا۔ (2) اس بات کی وضاحت کرنا کہ متن کی تعریف مجازی ہے۔ (3) تعریف مجازی جو کہ متن میں مذکور ہے اس کا سبب بیان

کرنا۔(4)تعریف حقیقی اور مجازی کے درمیان علاقہ بیان کرنا۔(5)ماتن نے جو تعریف مجازی ذکر کی اس کی حکمت بیان کرنا۔

قولهٔ: يقال لكون اللفظ۔

یہاں سے شارح غرض اول (فصاحت کی تعریف حقیقی) کو بیان کر رہے ہیں کہ لفظ کا جاری ہونا ان قوانین پر جن کا استنباط فصحاء اور بلغاء کے کلاموں سے کیا جاتا ہے۔اور جو ان عربیوں کی زبانوں پر کثیر الاستعمال ہوں جن کی عربیت پر اعتماد کیا جاتا ہے اس کی وضاحت کہ جو صرفی اور نحوی قوانین کے مطابق ہیں اور ان میں تنافر حروف اور غرابت نام کی کوئی چیز نہیں پائی جاتی ہے۔

قولهٔ: قد علموا بالاستقراء۔

یہاں سے شارح غرض ثانی کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں کہ متن کی تعریف مجازی ہے جو کہ تعریف حقیقی سے مستنبط کی گئی ہے کہ کثیر الاستعمال کلمات وہی ہوں گے جو زبانوں پر جاری ہوں تنافر حروف اور کلمات سے اور غرابت سے اور تعقید لفظی ومعنوی سے محفوظ ہوں۔

قولهٔ: قد تسامح الخ۔

یہاں سے غرض ثالث کی طرف اشارہ ہے کہ مصنف نے تعریف مجازی کو کیوں ذکر کیا ہے تاکہ طلبہ کے لیے فصاحت کی تعریف کو سمجھنا آسان ہو جائے اور تعریف حقیقی مجازی میں علاقہ لازم وملزوم کا ہے وہ اس طرح کہ تعریف حقیقی ملزوم ہے اور خلوص اس کو لازم ہے۔

فائدہ: تسامح اور مجاز میں فرق۔

یہ ہوتا ہے کہ مجاز کہتے ہیں قرینہ کے ساتھ لفظ کا غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا جبکہ تسامح کہتے ہیں بغیر قرینہ کے لفظ کو غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا۔

سوال: فصاحت وجودی ہے اور خلوص عدمی ہے تو وجودی کی تفسیر عدمی کے ساتھ لازم آرہی ہے جو کہ جائز نہیں ہے کیونکہ وجودی اور عدمی آپس میں متناقض ہیں؟

جواب: وجودی کی تفسیر عدمی کے ساتھ اس وقت جائز نہیں ہوتی ہے جب عدمی وجودی کو اٹھانے والی ہو اور یہاں عدمی وجودی کو اٹھا نہیں رہی بلکہ اس کو ثابت کر رہی ہے اور اس کے مناسبات میں سے ہے۔

وضاحت: قولہ تسہیلا للامر۔

شارح کی اس عبارت سے غرض تعریف حقیقی سے تعریف مجازی کی طرف عدول کی وجہ بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ماتن تعریف حقیقی ذکر کرتے تو لفظ فصیح کی معرفت میں طالب علموں کے لیے بہت بڑی مشقت کا سامنا ہوتا اس لیے کہ جب وہ لفظ فصیح کی معرفت کا ارادہ کرتے تو وہ اس کے لیے مختلف شہروں اور قراء عرب کے کلام کے محتاج ہوتے آیا یہ لفظ ان میں کثیر الاستعمال ہے یا نہیں تو جب مصنف نے تعریف مجازی کردی تو ان پر آسان ہو گیا اس لیے کہ جب وہ لفظ کی طرف نظر کریں گے اور اگر وہ ان عیوب سے خالی ہوا تو وہ جان لیں گے کہ یہ لفظ فصیح ہے اسی آسانی کے لیے ماتن نے تعریف حقیقی سے تعریف مجازی کی طرف عدول کیا ہے۔

عبارت۔ثُمَّ لَمَّا كَانَتِ الْمُخَالِفَةُ رَاجِعَةً فِي الْمُفْرَدِ إِلَى اللُّغَةِ وَفِي الْكَلَامِ إِلَى النَّحْوِ وَكَانَتِ الْغَرَابَةُ مُخْتَصَّةً بِالْمُفْرَدِ وَالتَّعْقِيْدُ بِالْكَلَامِ حَتّٰى صَارَفَصَاحَةُ الْمُفْرَدِ وَالْكَلَامِ كَأَنَّهُمَا حَقِيْقَتَانِ مُخْتَلِفَانِ وَكَذَا كَانَتِ الْبَلَاغَةُ يُقَالُ عِنْدَهُمْ لِمَعَانٍ مَحْصُولُهَا كَوْنُ الْكَلَامِ عَلٰى وَفْقِ مُقْتَضَى الْحَالِ وَكَانَ كُلٌّ مِنَ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ يَقَعُ صِفَةً لِلْمُتَكَلِّمِ بِمَعْنًى اٰخَرَ بَادَرَاَوَّلًا إِلٰى تَقْسِيْمِهِمَا بِاعْتِبَارِمَايَقَعَانِ وَصْفًالَهُ ثُمَّ عَرَّفَ كُلًّامِّنْهُمَاعَلٰى وَجْهٍ يَخُصُّهٗ وَيَلِيْقُ بِهٖ لِتَعَذُّرِ جَمْعِ الْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ فِي تَعْرِيْفٍ وَاحِدٍ وَلَايُوْجَدُ قَدْرٌمُّشْتَرَكٌ بَيْنَهُمَا كَالْحَيْوَانِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَغَيْرِهِمَا لِاَنَّ إِطْلَاقَ الْفَصَاحَةِ عَلَى الْأَقْسَامِ الثَّلٰثَةِ مِنْ قَبِيْلِ إِطْلَاقِ الْمُشْتَرَكِ عَلٰى مَعَانِيْهِ الْمُخْتَلِفَةِنَظْرًا إِلَى الظَّاهِرِ وَكَذَاالْبَلَاغَةُ وَلَايَخْفٰى تَعَذُّرُ تَعْرِيْفِ مُطْلَقِ الْعَيْنِ الشَّامِلِ لِلشَّمْسِ وَالذَّهَبِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَصَحَّ اَنَّ تَفْسِيْرَ الْبَلَاغَةِ وَالْفَصَاحَةِ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ مِمَّالَمْ يَجِدْهُ فِي كَلَامِ النَّاسِ لٰكِنَّهٗ اَخَذَهٗ مِنْ إِطْلَاقَاتِهِمْ وَاِعْتِبَارَاتِهِمْ وَحِيْنَئِذٍ لَايَتَوَجَّهُ الْإِعْتِرَاضُ عَلٰى قَوْلِهٖ لَمْ اَجِدْ فِي كَلَامِ النَّاسِ مَا يَصْلَحُ لِتَعْرِيْفِهِمَا بِهٖ بِاَنَّهٗ لَامَدْخَلَ لِلرَّأْيِ فِي تَفْسِيْرِ الْاَلْفَاظِ وَلَايَحْتَاجُ إِلٰى اَنْ يُّجَابَ عَنْهُ بِاَنَّ الْمُرَادَ بِالنَّاسِ اَلنَّاسُ الْمَعْهُوْدُوْنَ۔

ترجمہ: پھر جب مفرد میں مخالفت لغت کی طرف لوٹتی ہے اور کلام میں نحو کی طرف راجع ہوتی ہے اور غرابت مفرد کے ساتھ خاص ہے۔اور تعقید کلام کے ساتھ خاص ہے حتی کہ فصاحت فی المفرد اور کلام اس طرح ہو گئے گویا کہ یہ دو مختلف حقیقتیں ہیں۔اور اسی طرح بلاغت ان کے نزدیک چند معانی کے لیے بولی

جاتی ہے ان معانی کا ماحصل یہ ہے کہ کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور فصاحت اور بلاغت میں سے ہر ایک دوسرے معانی کے اعتبار سے متکلم کی بھی صفت واقع ہوتی ہے تو مصنف سب سے پہلے ان دونوں کی تقسیم کی طرف متوجہ ہوئے اس اعتبار سے جس کے لیے یہ دونوں وصف بنتی ہیں۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی ایسی صورت پر تعریف کی جو کہ اس کے ساتھ خاص ہے اور اس کے لائق ہے کیونکہ مختلف معانی کو ایک تعریف میں جمع کرنا متعذر (مشکل) ہے۔ اور ان کے درمیان کوئی قدر مشترک بھی نہیں پائی جاتی جیسا کہ انسان اور فرس کے درمیان حیوان قدر مشترک ہے اس لیے کہ فصاحت کا اطلاق تینوں قسموں پر کرنا مشترک کے مختلف معانی پر اطلاق کرنے کے قبیلے سے ہے ظاہر کی طرف نظر کرتے ہوئے اور اسی طرح بلاغت ہے۔ اور مطلق عین جو شمس، ذھب وغیرہ کو شامل ہے کی تعریف کا متعذر ہونا مخفی نہیں ہے تو لہٰذا فصاحت اور بلاغت کی تفسیر ایسی صورت پر کرنا صحیح ہے جو کہ لوگوں کے کلام میں نہیں پائی جاتی لیکن ان کے اطلاقات اور اعتبارات سے اخذ کی گئی ہے۔ اور اس وقت ماتن کے قول لم اجد فی کلام الناس مایصلح لتعریفھما بہ (یعنی میں لوگوں کے کلام میں ان دونوں کی تعریف اس کے ساتھ نہیں پاتا) پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔ کہ الفاظ کی تفسیر میں رائے کو دخل نہیں ہوسکتا ہے اور نہ ہی یہ جواب دینے کی حاجت ہے کہ لوگوں سے مراد وہ لوگ ہیں جو کہ ماتن کے زمانے میں موجود تھے۔

وضاحت: قولہ ثم لما کانت المخالفۃ الخ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے لیکر اس کے قول فصح ان تفسیر تک ماتن پر ہونے والے اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتــــراض: ماتن پر اعتراض یہ ہے کہ تقسیم کسی شئی کی تعریف کی فرع ہے تو ماتن نے فصاحت اور بلاغت کی تعریفات سے قبل ان کی تقسیم کیوں کی ہے؟ اور یہ مصنفین اور مدونین کے طریقہ کار کی بھی مخالفت ہے کہ وہ پہلے شئی کی تعریف کرتے ہیں پھر اس کی تقسیم کرتے ہیں؟

جــواب: جب فصاحت کی اقسام میں سے ہر ایک قسم کی حقیقت دوسری قسم کی حقیقت کے مبائن ہے تو فصاحت کی اقسام کی حقیقتیں مختلف ہوگئی، اسی طرح بلاغت کی اقسام کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ تو فصاحت اور بلاغت مشترک لفظی کی مثل ہوگیا اور مشترک میں قاعدہ یہ ہے کہ اولاً مشترک لفظی کی تقسیم کی جاتی ہے پھر علیحدہ طور پر ہر ایک قسم کی تعریف کی جاتی ہے۔ اسی طرح فصاحت اور بلاغت کی اقسام ہیں یہی وجہ ہے کہ مصنف نے اولاً دونوں کی تقسیم کی ہے اور پھر ہر ایک کی

علیحدہ تعریفات ذکر کی ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ فصاحت کی ہر ایک قسم دوسرے کے مبائن کس طرح ہے، شارح نے اس کو تین وجوہات سے بیان کیا ہے۔

وجہ اول: اپنے قول لما کانت المخالفة سے جن کا حاصل یہ ہے کہ فصاحت فی المفرد وہ ہوگا جو قانون صرفی کے مخالف نہ ہو۔ اور فصاحت الکلام وہ ہوگا جو قانون نحوی کے مخالف نہ ہو اس بناء پر یہ دونوں مختلف حقیقتیں بن گئے۔

وجہ ثانی: اپنے قول وکانت الغرابة مختصة بالمفرد الخ۔۔۔ سے یعنی سلب غرابت فصاحت مفرد کے ساتھ خاص ہے نہ کہ کلام کے اس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں مخالف ہیں۔

وجہ ثالث: اپنے قول والتعقید بالکلام الخ سے یعنی سلب تعقید فصاحت کلام کے ساتھ خاص ہے معلوم ہوا کہ یہ دونوں مختلف حقیقتیں ہیں اور مخالفت متکلم تو بالکل ظاہر ہے۔

اسی طرح بلاغت بھی چند معانی کے لیے استعمال ہوتی ہے جس کا ماحصل یہ ہیکہ کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا تو بلاغت بھی ایک حقیقت ہے جو کہ فصاحت کی اقسام حقائق سے ممتاز ہے اور فصاحت اور بلاغت میں سے ہر ایک دوسرے معنی کے اعتبار سے متکلم کی صفت بنتی ہیں تو لہٰذا یہ دونوں مختلف حقیقتیں ہوئی۔

تو جب اختلاف حقیقی ثابت ہوگیا اس کی شان مشترک لفظی کی طرح ہوئی اسی وجہ سے مصنف نے ان دونوں کی قاعدہ کے مطابق اولاً تقسیم کی پھر ان تمام کی علیحدہ علیحدہ تعریفات کو ذکر کیا۔

شارح کی اس عبارت سے دوسری غرض یہ ہے کہ یہاں جو تقسیم کی گئی ہے فصاحت اور بلاغت کی تو یہ ان کی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ ان کے موصوفات کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے چونکہ فصاحت کے تین موصوف ہیں مفرد، کلام، متکلم تو اس کی تین اقسام بنی جبکہ بلاغت کے دو موصوف تھے کلام اور متکلم تو اس کی دو اقسام بنی۔

قولہٗ: فصح ان تفسیر البلاغة والفصاحة الخ۔۔۔

شارح کی غرض یہاں سے ماتن پر خطیب مصری کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراض کے جواب کو صراحۃً ذکر کرنا اور ماتن کے جواب کو رد کرنا ہے۔

جس کا ماحصل یہ ہے کہ جب ماتن نے اپنی کتاب ایضاح کے اندر یہ بات ذکر کی کہ فصاحت اور بلاغت کی یہ جو میں نے ذکر کی ہیں یہ لوگوں کے کلام میں نہیں پائی جاتی تو جب یہ بات خطیب مصر تک پہنچی تو اس نے ماتن پر

اعتراض کر دیا کہ یہ تو تفسیر بالرائے ہوئی جو کہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تعریفات جب لوگوں کے کلام میں نہیں ہیں تو ماتن کی اختراع ہوئی اور تعریف بالرائے ہوئی لہٰذا یہ جائز نہیں ہے؟

تو ماتن نے اپنی زندگی میں اس کا یہ جواب دیا کہ لوگوں سے میری مراد بعض لوگ ہیں جو کہ اس فن کے ماہرین اور مجتہدین کی مثل ہیں جیسے علامہ سکاکی، عبدالقاہر وغیرہ۔

لیکن یہ جواب شارح کو پسند نہیں تھا اس لیے شارح نے اس اعتراض کا خود جواب دیا کہ ماتن کا قول ایضاح میں جو مذکور ہے وہ صحیح ہے اور تمہارا یہ کہنا کہ یہ تو تعریف بالرائے ہے جو کہ جائز نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف بالرائے اس وقت ناجائز ہوتی ہے جب اس تعریف کے لیے کلام عرب میں کوئی منشاء وسبب نہ ہو اور اس تعریف کا منشاء کلام عرب میں موجود ہے کیونکہ یہ ان کے اطلاقات اور اعتبارات سے ماخوذ ہے اور ماتن کے جواب پر رد اس طرح کیا کہ اب ماتن کو جواب دینے کی حاجت نہیں ہے کہ میری مراد لوگوں سے وہ بعض لوگ مراد ہیں۔

عبارت: ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ مَعْرِفَةُ الْبَلَاغَةِ مَوقُوفَةً عَلٰى مَعْرِفَةِ الْفَصَاحَةِ لِكَوْنِهَا مَاخُوْذَةً فِي تَعْرِيْفِ الْبَلَاغَةِ وَجَبَ تَقْدِيْمُهَا وَلِهٰذَا بِعَيْنِهٖ وَجَبَ تَقْدِيْمُ فَصَاحَةِ الْمُفْرَدِ فَالْفَصَاحَةُ الْكَائِنَةُ فِي الْمُفْرَدِ خُلُوْصُهٗ مِنْ تَنَافُرِ الْحُرُوْفِ وَالْغَرَابَةِ وَمُخَالِفَةِ الْقِيَاسِ اللُّغْوِيّ اَیْ اَلْمُسْتَنْبَطِ مِنْ اِسْتِقْرَاءِ اللُّغَةِ حَتّٰى لَوْ وُجِدَ فِي الْكَلِمَةِ شَيْءٌ مِنْ هٰذِهِ الثَّلٰثَةِ لَاتَكُوْنُ فَصِيْحَةً

ترجمہ: پھر جب بلاغت کی معرفت فصاحت کی معرفت پر موقوف تھی کیونکہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں اخذ کی گئی ہے۔ فصاحت کو مقدم کرنا واجب تھا اور بعینہ اس وجہ سے فصاحت مفرد کو کلام اور متکلم پر مقدم کرنا واجب تھا۔

تو فصاحت فی المفرد مفرد کا تنافر حروف، غرابت اور مخالفت قیاس لغوی سے خالی ہونا ہے ای جس کا لغت کی تتبع سے استنباط کیا گیا ہے حتی کہ ان تینوں میں سے کوئی شئی کلمہ میں پائی گئی تو وہ کلمہ فصیح نہیں ہوگا۔

وضاحت: قولہ ثم کانت معرفۃ البلاغۃ۔

شارح کی غرض دو اعتراضوں کا جواب دینا ہے۔

اعتراض اول: بلاغت بنسبت فصاحت اشرف اور اعظم تر ہے کیونکہ ہر بلاغت فصاحت تو ہو سکتی ہے لیکن اس کا عکس نہیں تو مناسب یہ تھا کہ بلاغت کو فصاحت پر مقدم کیا جاتا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے تو اس اعتبار سے فصاحت موقوف علیہ ہوا اور بلاغت موقوف تو موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے اسی وجہ سے فصاحت کو مقدم کیا۔

اعتراض ثانی: فصاحت فی الکلام فصاحت مفرد سے اشرف ہے کیونکہ ہر مخاطب کو فائدہ تامہ دیتا ہے بخلاف مفرد کے اسی طرح فصاحت متکلم فصاحت کلام اور فصاحت مفرد سے اشرف ہے کیونکہ فصاجت کلام اور فصاحت مفرد بغیر فصاحت متکلم کے نہیں آسکتا ہے لہٰذا پہلے فصاحت متکلم کو پھر فصاحت کلام کو اور پھر فصاحت مفرد کو ذکر کرنا چاہیے تھا؟

جواب: یہ ہے کہ فصاحت مفرد یہ فصاحت کلام کے لیے موقوف علیہ ہے اس لیے فصاحت مفرد کو فصاحت کلام پر مقدم کیا گیا ہے اور فصاحت کلام فصاحت متکلم کے لیے موقوف علیہ ہے۔اس لیے فصاحت کلام کو فصاحت متکلم پر مقدم کیا گیا ہے۔

قول شارح: فالفصاحة الكائنة في المفرد الخ۔

فالفصاحۃ میں فاء فصیحۃ جزائیہ ہے شرط محذوف کے لیے یعنی اذا کانت اقسام الفصاحۃ ثلاثۃ باعتبار الموصوف فالفصاحۃ الخ اور شارح نے الکائنۃ نکال کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ (فی المفرد) ظرف مستقر ہے جس کا متعلق محذوف ہے ظرف لغو نہیں ہے۔

سوال: فی المفرد کو فالفصاحۃ کا ظرف لغو کیوں نہیں بنا سکتے حالانکہ وہ مصدر ہے تو معنی وصفی کے پائے جانے کی وجہ سے فی المفرد کو اس کا ظرف لغو بنانا صحیح ہے۔؟

جواب: فالفصاحۃ یہاں پر وصفیت سے اسمیت کی طرف منقول ہے تو نقل کے بعد وصفی معنی کے معدوم ہونے کی وجہ سے فی المفرد کو اس کا ظرف لغو نہیں بنا سکتے۔

اور شارح نے الکائنۃ کو معرفہ لا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ فی المفرد الفصاحۃ کی صفت ہے باعتبار موصوف محذوف کے تاکہ صفت کی موصوف کے ساتھ مطابقت ہو جائے۔

اور الکائنۃ میں الف لام حرفی ہے موصولی نہیں ہے کیونکہ موصولی اس وقت ہوتا ہے جب اسم فاعل بمعنی حدوث ہو اور یہاں بمعنی ثبوت ہے کیونکہ فصاحت کا مفرد میں ہونا یہ وصف ثبوتی ہے حدوثی نہیں ہے جو کہ المالک، الخالق کے قبیل سے ہے تو الف لام حرفی ہوا نہ کہ موصولی ہوا۔

قولهٗ: خلوصه من تنافر الحروف الخ۔

خلوص سے مراد اس کا لازم ہے بمعنی عدم اتصال اور اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اولاً وہ اس کے ساتھ متصل ہو پھر اس سے جدا کرلیا ہو بلکہ سرے سے ہی نہ ہو۔

فصاحت مفرد کا ان تینوں سے خالی ہونا کیوں ضروری ہے اس سے زائد یا کم بھی تو ہو سکتے ہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے لفظ کے لیے تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) مادہ (۲) ہیت (۳) دلالت علی المعنی، اگر خلل مادہ میں واقع ہو تو اس کا نام تنافر حروف رکھا جاتا ہے اور اگر خلل ہیت میں واقع ہو تو اس کا نام مخالفت قیاس رکھا جاتا ہے اور اگر خلل دلالت علی المعنی میں واقع ہو تو اس کا نام غرابت رکھا جاتا ہے۔ لہٰذا فصاحت مفرد کے مخلات تین ہی ہیں۔

قولہٗ: المستنبطة من استقراء اللغة الخ۔۔۔

شارح کی غرض دو اعتراضوں کا جواب دینا ہے۔

اعتراض اول: لغت کی اضافت یاء متکلم کی طرف کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے یا متکلم میں کہ اس کا حق منسوب الیہ شئی آخر ہوتی ہے۔ تو ماتن کی عبارت کا معنی یہ بنے گا کہ قیاس لغت کی طرف منسوب ہوتا ہے باوجود اس کے کہ قیاس قائس کی طرف منسوب ہوتا ہے کیونکہ قیاس قانون ہے اور قانون مقنِن کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ لغت کی طرف؟

اعتراض ثانی: فصاحت مفرد میں قیاس صرفی کی مخالفت سے سلامتی معتبر ہے نہ کہ قیاس لغوی سے؟

جواب: شارح نے دونوں کا جواب دیا کہ قیاس سے مراد قیاس صرفی ہی ہے اور اس کی اضافت لغت کی طرف ادنیٰ ملابست کی وجہ سے ہے اور وہ یہ ہے کہ قیاس صرفی لغت سے مستنبط ہوتا ہے۔

قولہٗ: لو وجد فی الکلمة الخ۔۔۔

خلوص یہاں پر سلب کے معنی میں ہے اور سلب کی دو اقسام ہوتی ہیں۔ (۱) سلب کلی (۲) سلب جزئی جس کو رفع ایجاب کلی بھی کہا جاتا ہے۔ یہاں پر مراد سلب کلی ہے لہٰذا اگر ان تینوں میں سے کوئی ایک سبب بھی پایا گیا تو وہ فصاحت کے مخل ہوگا یہاں پر سلب جزئی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ اس صورت میں معنی ہوگا کہ فصاحت وہ ہے جس میں امور ثلاثہ نہ ہوں اگر ان میں سے ایک ہو تو وہ مخل نہیں ہوگا۔ حالانکہ وہ ایک بھی مخل ہوگا لہٰذا سلب جزئی مراد نہیں لے سکتے ہیں۔

عبارت: فَالتَّنَافُرُ وَصْفٌ فِي الْكَلِمَةِ يُوْجِبُ ثِقْلَهَا عَلَى اللِّسَانِ وَعُسْرَ النُّطْقِ بِهَا فَمِنْهُ مَايُوجِبُ التَّنَاهِي فِيْهِ نَحْوُ الْهُعْخُعِ بِالْخَاءِ الْمُعْجَمَةِ فِي قَوْلِ إِعْرَابِيٍّ سُئِلَ عَنْ نَاقَتِهِ فَقَالَ تَرَكْتُهَا تَرْعَى الْهُعْخُعَ وَمِنْهُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ نَحْوُ مُسْتَشْزِرَاتٍ فِي قَوْلِ امْرِءِ الْقَيْسِ غَدَائِرُهُ أَيْ ذَوَائِبُهُ جَمْعُ

غَدِيْرَةٍ وَالضَّمِيْرُ عَائِدٌ اِلَى الْفَرْعِ فِي الْبَيْتِ السَّابِقِ مُسْتَشْزِرَاتٌ اَیْ مُرْتَفِعَاتٌ اِنْ رُوِیَ بِالْكَسْرِ عَلٰى لَفْظِ اِسْمِ الْفَاعِلِ اَوْمَرْفُوْعَاتٌ اِنْ رُوِیَ بِالْفَتْحِ اِسْتَشْزَرَهٗ اَیْ رَفَعَهٗ وَاسْتَشْزَرَ اِرْتَفَعَ يَتَعَدّٰى وَلَايَتَعَدّٰى اِلَى الْعُلٰى وَتَمَامُهٗ تَضِلُّ الْعِقَاصُ فِي مُثَنًّى وَمُرْسَلِ تَضِلُّ اَیْ تَغِيْبُ وَالْعِقَاصُ جَمْعُ عَقِيْصَةٍ وَهِيَ الْخُصْلَةُ الْمَجْمُوْعَةُ مِنَ الشَّعْرِ وَالْمُثَنّٰى الْمَفْتُوْلُ وَالْمُرْسَلُ خَلَافُ الْمُثَنّٰى يَعْنِي اَنَّ ذَوَائِبَهٗ مَشْدُوْدَةٌ عَلَى الرَّاْسِ بِخُيُوْطٍ وَاَنَّ شَعْرَهٗ يَنْقَسِمُ اِلٰى عِقَاصٍ وَمَثْنًى وَمُرْسَلِ وَالْاَوَّلُ تَغِيْبُ فِي الْاَخِيْرَيْنِ وَالْغَرْضُ بَيَانُ كَثْرَةِ شَعْرِهٖ۔

ترجمہ: پس تنافر کلمہ میں ایسا وصف ہے جو کہ کلمہ کے ثقل کو زبان پر اور اس کے ساتھ بولنے کی تنگی کو ثابت کرتا ہے تو اس کی ایک قسم تو وہ ہے جو کہ ثقل میں انتہاء کو ثابت کرتی ہے جیسے اَلْھُعْخُع خاء معجمہ کے ساتھ اعرابی کے قول میں جب اس سے اسکی اونٹنی کے بارے میں سوال کیا گیا تو اس نے کہا" ترکتھا ترعی الھعخع "یعنی میں نے اس کو چھوڑ دیا ہے وہ چراگاہ میں چر رہی ہے۔

اور اس کی دوسری قسم جس میں پہلے سے کم ثقل پایا جاتا ہے جیسے امرءِ القیس کے قول میں مستشزرات ہے۔اسکی مینڈھیاں اوپر کو اٹھی ہوئی ہیں۔غدائر غدیرہ کی جمع ہے اور اس کی ضمیر لفظ فرع کی طرف لوٹ رہی ہے جو کہ سابقہ شعر میں موجود ہے۔مستشزرات کا معنی مرتفعات یعنی اٹھی ہوئی ہیں۔اگر اس کو اسم فاعل کے لفظ پر کسرہ کے ساتھ روایت کیا جائے یا مستشزرات کا معنی مرفوعات اوپر کو اٹھائی ہوئی ہے اگر اس کو اسم مفعول کے لفظ پر فتحہ کے ساتھ روایت کیا جائے استشزرہ یعنی رفعہ اس نے اس کو اٹھا دیا، بلند کر دیا۔اور استشزرہ یعنی ارتفع وہ بلند ہو گیا متعدی اور غیر متعدی یعنی لازم دونوں طرح ہو سکتا ہے۔الی العلی اوپر کی طرف۔اور مکمل شعر یوں ہے تضل العقاص فی مثنی ومرسل۔تضل کا معنی ہے تغیب یعنی غائب ہو جانا اور عقاص عقیصۃ کی جمع ہے اس سے مراد بالوں کا گچھہ جس کو باندھ دیا جاتا ہے۔اور مثنی کا معنی بٹے ہوئے بال اور مرسل کا معنی کھلے ہوئے بال۔اس کی مراد یہ ہے کہ اس کی مینڈھیاں سر پر دھاگوں سے بندھی ہوئی ہیں اور اس کے بال عقاص، مثنی اور مرسل کی طرف تقسیم ہوتے ہیں اور پہلے آخری دو میں غائب ہو جاتے ہیں اور غرض اس کے بالوں کی کثرت کو بیان کرنا ہے۔

وضاحت: قولہ وصفٌ فی الکلمۃ

جب متن کی بناء اختصار پر ہوتی ہے اس لیے ماتن تنافر کی تعریف کو چھوڑ کر صرف مثال پر اکتفاء کیا، کیونکہ جس طرح معرف کی وضاحت تعریف سے ہوتی ہے اسی طرح مثال سے بھی ہوتی ہے۔ اور شارح کا منصب یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے جن چیزوں کو ترک کیا ہو ان کو تفصیل سے ذکر کرنا لہٰذا شارح نے اپنے منصب کی رعایت کرتے ہوئے تنافر کی تعریف کو ذکر کیا کہ تنافر کلمہ میں پایا جانے والا ایسا وصف ہے جو زبان پر کلمہ کے ثقل کو واجب کرتا ہے یعنی اس ثقل کی وجہ سے کلمہ کا تلفظ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

قولہٗ: وعسر النطق بها الخ

یہ عطف تفسیری ہے اور اس سے ایک اعتراض کو دور کرنا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ثقل تو ذوی الجسام میں استعمال ہوتا ہے اور کلمہ کا ذوی الاجسام سے کوئی تعلق نہیں ہے لہٰذا شارح کا یہ قول یوجب ثقلها کہنا درست نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں ثقل سے مراد ثقل حقیقی نہیں بلکہ حکمی ہے اور وہ عسر النطق ہے یعنی تلفظ کا مشکل ہونا۔

قولہٗ: فمنه مایوجب التنافر۔

شارح کی اولاً غرض یہ ہے کہ وہ تنافر کی تقسیم کر رہے ہیں کہ اس کی دو اقسام ہیں (۱) وہ جو ثقل میں انتہا کو پہنچی ہو (۲) جس میں ثقل پہلی قسم سے کم ہو۔ اور متن میں جو قسم مذکور ہے وہ قسم ثانی ہے اور ماتن نے قسم اول کی مثال کو اس لیے چھوڑ دیا کیونکہ وہ بہت قلیل الاستعمال ہے۔

قولہٗ: نحو مستشزرات:

شارح کی غرض اس عبارت سے تنافر کی مثال کو متعین کرنا، اس قول کے قائل کو متعین کرنا اور ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ نحو کا مضاف الیہ مقصود بالمثال ہوتا ہے۔ اور یہاں پر پورا شعر مضاف الیہ ہے جو کہ مثال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ ہمارا کلام تنافر حروف یعنی مفرد میں ہے۔ اور شعر مفرد نہیں ہے اور نہ ہی اس کے سارے کے سارے الفاظ میں تنافر ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مثال پورا شعر نہیں ہے بلکہ اس کا ایک جزء مستشزرات ہے اور مثال کا اطلاق شعر پر باعتبار ایک جزء کے ہے۔

قولہٗ: والضمیر عائد الی الفرع الخ ـــــــــــ

یہاں سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

اعتــــراض: یہ ہے کہ غدائرہ کی ضمیر مذکر ہے۔اس سے یہ وھم ہوتا ہے۔کہ اس کا معشوق مذکر ہے جو کہ اس کی شان کے لائق نہیں ہے؟

اس اعتراض کی تقریر یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ غدائرہ کی ضمیر محبوبہ کی طرف لوٹ رہی ہے۔جو کہ مونث ہے لہذا راجع اور مرجع میں مطابقت نہ رہی۔؟

جواب: یہ ہے کہ غدائرہ کی ضمیر فرعٌ کی طرف لوٹ رہی ہے جو سابقہ شعر میں موجود ہے مکمل شعر یوں ہے۔

وفرعٍ یزین المتن اسود فاحم ۔۔۔ اثیث کقنو النخلۃ المتشکل

غدائرہ مستشزرات الی العلی ۔۔۔ یضل العقاص فی مثنی ومرسل

فرع کا معنی ہے بال اور متن کا معنی ہے پیٹھ۔

قولہٗ: ای مرتفعات ان ردی بالکسرۃ الخ ـــــــ

یہاں سے شارح کی غرض مستشزرات میں دو احتمالوں کو بیان کرنا ہے۔کہ مستشزرات کو اسم فاعل مرتفعات کے معنی میں لیں تو یہ غیر متعدی فعل سے مشتق ہوگا یعنی استشزر ای ارتفع، اور اگر اس کو مرفوعات اسم مفعول کے معنی میں لیں تو یہ فعل متعدی استشزرہ ای رفعہ سے مشتق ہوگا۔

قولہ: یعنی ان ذوائبہ مشدودۃ الخ ـــــــ

شارح کی غرض یہاں سے چند وہموں کو دور کرنا ہے اولاً تو اس وھم کو دور کرنا ہے کہ اس شعر سے تو معلوم ہوتا ہے کہ محبوبہ کے بال چار حصوں میں تقسیم ہیں۔(۱) غدائر (۲) عقاص (۳) مثنی (۴) مرسل حالانکہ اھل عرب کی عورتیں تو اپنے بالوں کو تین حصوں میں تقسیم کرتی ہیں؟ اس وھم کو اس طرح دور کیا کہ غدائر اور عقاص سے مراد شئی واحد ہے۔

دوسرا یہ وھم ہوتا تھا کہ بالوں کا تعلق تو اجسام سے ہے اور اجسام میں ثقل ہوتا ہے اور ثقیل چیز اوپر کو خود نہیں اٹھتی لہذا شاعر کا قول مستشزرات الی العلی کہنا درست نہیں ہے؟ اسکا جواب یوں دیا کہ وہ بال دھاگے کے ساتھ سر پر باندھے ہوئے ہیں اسی وجہ سے مرتفعات الی العلی کہا گیا ہے۔

تیسرا وھم یہ ہوتا تھا کہ شعر سے مقصود یا تو مدح ہوتی ہے یا مذمت ہوتی ہے اس شعر کی کیا غرض ہے؟ تو اس کا جواب

یوں دیا کہ کثرت بال کو ذکر کر کے محبوبہ کی مدح بیان کرنا مقصود ہے۔

عبارت: وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ مَنْشَاءَ الثِّقْلِ فِيْ مُسْتَشْزِرَاتٍ هُوَ تَوَسُّطُ الشِّيْنِ الْمُعْجَمَةِ الَّتِي هِيَ مِنَ الْمَهْمُوْسَةِ الرِّخْوَةِ بَيْنَ التَّاءِ الَّتِيْ هِيَ مِنَ الْمَهْمُوْسَةِ الشَّدِيْدَةِ وَالزَّايِ الْمُعْجَمَةِ الَّتِي هِيَ مِنَ الْمَجْهُوْرَةِ وَلَوْ قَالَ مُسْتَشْرِفٌ لَزَالَ ذٰلِكَ الثِّقْلُ وَهُوَ سَهْوٌ لِاَنَّ الرَّاءَ الْمُهْمَلَةَ اَيْضاً مِنَ الْمَجْهُوْرَةِ فَيَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ مُسْتَشْرِفٌ اَيْضاً مُتَنَافِرًا بَلْ مَنْشَاءُ الثِّقْلِ هُوَ اِجْتِمَاعُ هٰذِهِ الْحُرُوْفِ الْمَخْصُوْصَةِ

ترجمہ: اور بعض لوگوں نے گمان کیا کہ مستشزرات میں ثقل کا سبب شین معجمہ جس کا تعلق حروف مہموسہ رخوہ میں سے ہے کا اس تاء کے درمیان جس کا تعلق حروف مہموسہ شدیدہ سے ہے اور اس زاء معجمہ کے درمیان آنا ہے جس کا تعلق حروف مجہورہ میں سے ہے۔ اور اگر شاعر مستشرف کہہ دیتا تو یہ ثقل زائل ہو جاتا۔ اور یہ کہنا غلطی ہے کیونکہ راء مہملہ بھی مجہورہ میں سے ہے تو ضروری تھا کہ مستشرف بھی متنافر ہوتا بلکہ ثقل کا سبب ان مخصوص حروف کا ایک ساتھ جمع ہو جانا ہے۔

وضاحت: قولہ زعم بعضھم۔ (یعنی الخلخالی)

بعض کی غرض مستشزرات میں پائے جانے والے ثقل کے سبب کو بیان کرنا ہے اور شارح کی غرض بعض کے کلام کو نقل کر کے ان پر رد کرنا ہے۔ بعض کے قول کی تفصیل یہ ہے کہ مستشزرات میں تنافر ہے۔ کیونکہ یہ زبان پر ثقیل ہے اور اس کے تنافر کا سبب یہ ہے کہ اس میں متضاد الصفات حروف جمع ہو گئے ہیں اور وہ اس طرح کہ شین تاء اور زاء کے درمیان آ رہی ہے اور شین کا تعلق حروف مہموسہ رخوہ میں سے ہے۔ اور اس کے بعد زاء آ رہی ہے جس کا تعلق حروف مجہورہ میں سے ہے اور رخوہ شدیدہ کی ضد ہے اور مجہورہ مہموسہ کی ضد ہے لہٰذا یہاں پر متضاد الصفات حروف کے جمع ہونے کی وجہ سے اس کلمہ مستشزرات میں ثقل آ گیا اور اس ثقل کی وجہ سے یہ متنافر ہو گیا۔

قولہ: لوقال مستشزرات لزال ذالك الثقل۔

صاحب قیل کی غرض اس عبارت سے اپنے مدعا پر استدلال کرنا ہے کہ ان کا مدعی ہے کہ ثقل کا سبب شین کا تاء اور زاء کے درمیان آنا ہے اور اگر شاعر اس کی جگہ مستشرف کہہ دیتا تو یہ ثقل زائل ہو جاتا اور کلمہ فصیح ہو جاتا۔

قولہ: وھو سھوٌ

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بعض کا رد کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مستشزرات میں ثقل کا سبب وہ نہیں جو تم کہتے ہو کیونکہ تم خود مستشرف کو فصیح کہتے ہو باوجود اس کے کہ اس میں بھی متضاد الصفات حروف کا اجتماع ہے کیونکہ راء بھی حروف مجہورہ میں سے ہے زاء کی طرح، تو اگر ثقل کا سبب وہی ہے جو تم نے بیان کیا تو پھر مستشرف کو بھی متنافر ہونا چاہیے حالانکہ وہ اس کے فصیح ہونے کے قائل ہے تو معلوم ہوا کہ ثقل سبب مستشزرات میں وہ نہیں ہے جو علامہ خلخالی نے بیان کیا ہے۔

قولہ: بل منشاء الثقل هو اجتماع۔

شارح کی غرض اس عبارت سے مستشزرات کے اندر پائے جانے والے ثقل کے سبب کو بیان کرنا ہے کہ اس کا سبب ان مخصوص حروف کا جمع ہونا ہے اور ثقل کا حکم لگانے والا ذوق ہے یعنی یہ امر ذوقی ہے۔

عبارت: قَالَ اِبْنُ الْاَثِيْرِ لَيْسَ التَّنَافُرُ بِسَبَبِ بُعْدِ الْمَخَارِجِ وَاَنَّ الْاِنْتِقَالَ مِنْ اَحَدِهِمَا اِلَى الْآخَرِ كَالطَّفْرَةِ وَلَا بِسَبَبِ قُرْبِهَا وَاَنَّ الْاِنْتِقَالَ مِنْ اَحَدِهِمَا اِلَى الْاٰخَرِ كَالْمَشْيِ فِي الْقَيْدِ لِمَا نَجِدُ غَيْرَ مُتَنَافِرٍ مِنَ الْقَرِيْبِ الْمَخْرَجِ كَالْجَيْشِ وَالشَّجْي وَفِي التَّنْزِيْلِ اَلَمْ اَعْهَدْ وَمِنَ الْبَعِيْدَةِ مَاهُوَ بِخِلَافِهِ كَمَلَعَ بِخِلَافِ عَلِمَ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِسَبَبِ اَنَّ الْاِخْرَاجَ مِنَ الْحَلَقِ اِلَى الشَّفَةِ اَيْسَرُ مِنْ اِدْخَالِهِ مِنَ الشَّفَةِ اِلَى الْحَلْقِ لِمَا نَجِدُ مِنْ حُسْنِ غَلَبَ وَبَلَغَ وَحَلُمَ وَمَلُحَ بَلْ هٰذَا اَمْرٌ ذَوْقِيٌّ فَكُلُّ مَاعَدَّهُ الذَّوْقُ الصَّحِيْحُ ثَقِيْلاً مُتَعَسِّرَ النُّطْقِ فَهُوَ مُتَنَافِرٌ سَوَاءٌ كَانَ مِنْ قُرْبِ الْمَخَارِجِ اَوْ بُعْدِهَا اَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ وَلِهٰذَا اِكْتَفَى الْمُصَنِّفُ بِالتَّمْثِيْلِ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِتَحْقِيْقِهِ وَبَيَانِ سَبَبِهِ لِتَعَذُّرِ ضَبْطِهِ فَالْاَوْلٰى اَنْ يُّحَالَ اِلَى سَلَامَةِ الذَّوْقِ۔

ترجمہ: ابن الاثیر نے کہا تنافر بعد مخارج کے سبب نہیں ہے اور یہ علت بیان کرنا کہ دو بعید مخرجوں میں سے ایک دوسرے کی طرف انتقال چھلانگ لگانے کی طرح ہے۔ اور نہ ہی تنافر قرب مخارج کی وجہ سے ہے اور یہ علت بیان کرنا کہ قریب المخارج میں ایک سے دوسرے کی طرف انتقال بیڑی میں چلنے کی طرح ہے کیونکہ ہم بعض قریب المخارج کو غیر متنافر پاتے ہیں۔ جیسے جیش اور شجی اور قرآن میں الم اعہد ہے اور بعض بعید المخارج کو متنافر پاتے ہیں جیسے ملع بخلاف علم کے اور یہ اس سبب سے نہیں ہے کہ حلق سے ہونٹوں کی طرف آواز نکالنا ہونٹوں سے حلق کی طرف آواز نکالنے کے زیادہ آسان ہے کیونکہ ہم غلب

بلغ، قلم اور ملح کو اچھا پاتے ہیں بلکہ یہ امر ذوقی ہے ہر وہ لفظ جس کو ذوق صحیح ثقیل اور مشکل نطق سمجھتا ہے وہ متنافر ہے برابر ہے کہ وہ قرب مخارج کی وجہ سے ہو یا بعد مخارج کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے۔ اسی وجہ سے مصنف نے مثال پر اکتفاء کیا اور اس کی تحقیق کے در پے نہیں ہوئے۔ اور اس کے سبب کو بیان کرنے کے در پے نہیں ہوئے کیونکہ اس کو ضبط کرنا متعذر ہے پس اولی یہ ہے کہ اس کو ذوق سلیم کے حوالے کر دیا جائے۔

وضاحت: قولہ قال ابن الاثیر الخ ــــــــــ

شارح کی اس عبارت سے غرض بعض دوسرے زاعمین کا رد کرنا ہے بعض لوگوں کا موقف یہ ہے کہ مطلق تنافر کا سبب بعید المخارج حروف کا جمع ہونا ہے اور اس پر دلیل یہ دی ہے کہ بعید المخارج حروف سے مرکب کلمہ کو ادا کرنے کی مثال ایسی ہے جیسے راستے میں چھلانگیں لگا کر چلنا تو جس طرح انسان کے لیے چھلانگیں لگا کر چلنے میں مشکل پیش آتی ہے اسی طرح وہ کلمہ جو بعید المخارج حروف سے مرکب ہو اس کو ادا کرنے میں بھی مشکل پیش آتی ہے جس کی وجہ سے وہ کلمہ ثقیل ہو کر متنافر بن جاتا ہے

اسی طرح بعض دوسرے لوگوں کا یہ گمان ہے کہ تنافر کا سبب قریب المخارج حروف والے کلمہ کی مثال ایسے ہے جیسے بیڑیاں پہن کر چلنا تو جس طرح انسان کو بیڑیاں پہن کر چلنے میں دقت ہوتی ہے اسی طرح وہ کلمہ جو کہ قریب المخارج حروف سے مرکب ہو اس کی ادائیگی میں بھی مشکل پیش آتی ہے جس کی وجہ سے وہ متنافر بن جاتا ہے۔

شارح نے ان دونوں کا رد اپنی عبارت قال ابن الاثیر سے کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں پر شارح نے ان کے رد میں دو سلبی دعوے ذکر کیے ہیں۔ پہلا یہ کہ بعید المخارج حروف کا اجتماع تنافر کا سبب نہیں ہے۔ اور دوسرا یہ کہ قریب المخارج حروف کا اجتماع تنافر کا سبب نہیں ہے شارح نے لف نشر غیر مرتب پر پہلے دعوی ثانی کی دلیل کو ذکر کیا تا کہ دعوی اور دلیل میں اتصال ہو جائے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ قریب المخارج حروف کا جمع ہو جانا یہ کسی کلمے کے تنافر کا سبب نہیں ہے کیونکہ ہم بہت سے کلمات جو قریب المخارج حروف سے مرکب ہیں جیسے جیش اور شجی وغیرہ ان کو غیر متنافر پاتے ہیں اور اسی طرح قرآن پاک میں الم عہد ہے جو کہ قریب المخارج حروف سے مرکب ہے لیکن فصیح ہے کیونکہ اگر اس کو متنافر مانیں تو پھر یہ غیر فصیح ہوگا جب یہ غیر فصیح ہوگا تو جس آیت میں یہ کلمہ موجود ہے وہ بھی غیر فصیح ہو جائے گی اور وہ آیت جس سورت میں ہے وہ سورت بھی پھر غیر فصیح ہو جائے گی حالانکہ قرآن پاک سارے کا سارا فصیح ہے لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ قریب المخارج

حروف کا کلمہ میں جمع ہو جانا تنافر کا سبب نہیں۔

قولہ: ومن البعيد ماهو بخلافة.

یہاں سے شارح اپنے دعوی اول پر دلیل دے رہے ہیں کہ بعید المخارج حروف کا اجتماع بھی تنافر کا سبب نہیں ہے۔دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم بہت سے ایسے کلمات جو کہ بعید المخارج حروف سے مرکب پاتے ہیں جو کہ فصیح ہیں جیسے "علم" وغیرہ اور ملع یہ متنافر ہے حالانکہ دونوں کے حروف ایک ہی ہیں۔لیکن علم غیر متنافر ہے اور ملع متنافر ہے تو معلوم ہوا کہ مطلقا بعید المخارج حروف کا اجتماع تنافر کا سبب نہیں ہے۔

فائدہ: بخلافہ کے ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں (۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ یہ ضمیر غیر متنافر کی طرف راجع ہو تو معنی یہ بنے گا کہ بعض بعید المخارج میں وہ جو کہ غیر متنافر کے خلاف ہیں یعنی متنافر ہیں۔جیسے ملع تو کلمہ ملع متنافر ہوگا باوجود کہ عدم قرب المخارج ہے جو کہ تنافر کا سبب ہے۔تو اس بناء پر یہ قول دعوی ثانی کی دلیل بنے گا نہ کہ دعوی اول کی۔اس کا حاصل قیاس استثنائی کے طریقے پر یوں ہوگا کہ لو کان قرب المخارج سببا للتنافر کان بعد المخارج سببا لعدم التنافر یعنی اگر قرب مخارج تنافر کا سبب ہوگا تو بعد مخارج عدم تنافر کا سبب ہوگا لیکن تالی باطل ہے یعنی یہ کہنا کہ بعد مخارج عدم تنافر کا سبب ہوگا یہ باطل ہے۔لہٰذا مقدم بھی باطل ہوگا یعنی یہ کہنا کہ قرب مخارج تنافر کا سبب ہے تالی کے باطل ہونے کی وجہ تو ملع ہے۔کہ اس میں بعید المخارج حروف ہے لیکن اس میں تنافر ہے اور اس ملازمہ کی وجہ یہ ہے کہ اگر دو مقابل چیزوں میں سے ایک میں نفی کا اعتبار کیا جائے تو دوسرے میں اثبات کا اعتبار کیا جائے گا تو جب ہم نے تنافر کے سبب کے لیے قرب مخارج کا اعتبار کیا تو اس کے مدمقابل یعنی بعد مخارج عدم تنافر کے سبب کے لیے معتبر ہوگا تو اس صورت میں دعوی اول بغیر دلیل کے باقی رہا جس کو شارح نے اپنے قول بخلاف علم سے بیان کیا۔جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بعد مخارج تنافر کا سبب ہو تو کلمہ "علم" کو تنافر ہونا چاہیے حالانکہ یہ غیر متنافر ہے۔

بخلافہ کے ضمیر میں دوسرا (۲) احتمال یہ ہے کہ ضمیر متنافر کی طرف راجع ہو جو کہ غیر کا مضاف الیہ ہے تو معنی یہ بنے گا کہ بعض بعید المخارج کلمات ایسے ہیں جو کہ متنافر کے خلاف ہیں یعنی غیر متنافر ہیں تو اس صورت میں شارح کی مثال میں قلب کرنا پڑے گا۔یعنی (کعلم بخلاف ملع) کے تو اس تقدیر پر یہ دعوی اول کی دلیل بن جائے گا جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بعد مخارج تنافر کا سبب ہو تو کلمہ علم کو متنافر ہونا چاہیے باوجود کہ وہ تنافر نہیں ہے بخلاف مَلَع کے کہ وہ متنافر ہے۔تو اس صورت میں اکیلا ہی دعوی ثانی کی دلیل بن جائے گا۔

قولہ: ولیس کذالك بسبب ان الاخراج من الحلق۔

بعض لوگوں نے ملع کے متنافر ہونے اور علم کے غیر متنافر ہونے کا یہ سبب بیان کیا ہے کہ ملع میں جو تنافر ہے تو اس کا سبب یہ ہے اس کی ادائیگی ہونٹوں سے حلق کی طرف ہوتی ہے اور ہونٹوں سے حلق کی طرف ادائیگی کی مثال اس طرح ہے جیسے روشنی سے اندھیرے کی طرف چلنا تو جس طرح روشنی سے اندھیرے کی طرف چلنے میں دقت ہوتی ہے اسی طرح ہونٹوں سے حلق کی طرف ادائیگی کی وجہ سے دقت آتی ہے تو ملع میں تنافر آ گیا ہے۔

بخلاف علم کے کہ اس میں حلق سے ہونٹوں کی طرف ادائیگی ہے جس کی مثال اندھیرے سے روشنی کی طرف چلنے کی ہے تو جس طرح اندھیرے سے روشنی کی طرف چلنا آسان ہے اسی طرح حلق سے ہونٹوں کی طرف ادائیگی آسان ہے جس کی وجہ سے علم میں تنافر نہیں پایا جاتا ہے۔

یا حلق کی مثال بمنزلہ زمین ہے اور ہونٹوں کی مثال بمنزلہ جبل ہے تو جس طرح زمین سے پہاڑ پر چڑھنا مشکل ہوتا ہے اور پہاڑ سے زمین کی طرف اترنا آسان ہوتا ہے اسی وجہ سے ملع میں تنافر ہے اور علم میں تنافر نہیں ہے۔

تو شارح نے اس کا رد یوں کیا ہے کہ یہ تنافر اور عدم تنافر کا سبب بیان کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اگر یہ مانا جائے تو پھر بلغ اور ملح کو متنافر ہونا چاہیے اور غلب اور حلم کو غیر متنافر ہونا چاہیے حالانکہ یہ تمام کے تمام کلمات فصیح ہیں اور ان میں آپکا مذکورہ طریقہ ادائیگی پایا جا رہا ہے تو معلوم ہوا کہ علم میں عدم تنافر اور ملع میں تنافر کا یہ سبب جو بعض نے بیان کیا ہے درست نہیں ہے۔

قولہ: بل هذا امر ذوقی الخ ـــــــ

سوال: جب تنافر کا سبب نہ قرب مخارج ہے اور نہ ہی بعد مخارج تو پھر اس کا سبب کیا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ امر ذوقی ہے یعنی یہ ذوق مسلم کا معاملہ ہے وہ جس کو فصیح قرار دے دے وہ فصیح ہے اور جس کو غیر فصیح متنافر قرار دیدے وہ متنافر ہے اور یہی وجہ ہے کہ مصنف نے بھی صرف مثال پر اکتفا کیا ہے اس کا سبب بیان نہیں کیا کیونکہ اس کا سبب بیان کرنا متعذر تھا۔

عبارت: وَقَدْ سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْأَوْهَامِ أَنَّ اِجْتِمَاعَ الْحُرُوْفِ الْمُتَقَارِبَةِ الْمَخْرَجِ سَبَبُ الثِّقْلِ الْمُخِلِّ بِفَصَاحَةِ الْكَلِمَةِ وَأَنَّهُ لَايَخْرُجُ الْكَلَامُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى كَلِمَةٍ غَيْرِ فَصِيْحَةٍ عَنِ الْفَصَاحَةِ كَمَا لَايَخْرُجُ الْكَلَامُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى كَلِمَةٍ غَيْرِ عَرَبِيَّةٍ عَنْ كَوْنِهِ عَرَبِيًّا فَلَا يَخْرُجُ سُوْرَةٌ فِيْهَا أَلَمْ أَعْهَدْ

عَنِ الْفَصَاحَةِ وَأَيَّدَهُ بَعْضُهُمْ بِأَنَّ اِنْتِفَاءَ وَصْفِ الْجُزْءِ كَفَصَاحَةِ الْكَلِمَةِ مَثَلاً لَايُوْجِبُ اِنْتِفَاءَ الْكُلِّ۔

ترجمہ: اور تحقیق بعض اوہام کی طرف اس بات نے سبقت کی کہ قریب المخارج حروف کا اجتماع اس ثقل کا سبب ہے جو مخل بالفصاحت ہے اور یہ کہ وہ کلام جو ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے جس طرح کہ وہ کلام جو کہ ایک کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہو تو عربی ہونے سے خارج نہیں ہوتا ہے پس وہ سورۃ جس میں الم عہد ہے وہ فصاحت سے خارج نہیں ہوگی۔ اور بعض لوگوں نے اس کی تائید اس طرح کی کہ جزا کا وصف جیسے فصاحۃ کلمہ مثال کے طور پر وصف کل کے انتفاء کو واجب نہیں کرتا ہے۔

وضاحت: قوله قد سبق الى بعض الاوهام۔

شارح کی غرض اس عبارت سے فریق ثالث کی تائید کو ذکر کرنا ہے۔ فریق ثالث نے جب یہ کہا کہ ثقل کا سبب قرب مخارج حروف کا جمع ہونا ہے تو اس کی تائید مولانا رکن الدین زوزنی نے کی کہ جو تم یہ کہتے ہو کہ ثقل کا سبب جو کہ مخل بالفصاحۃ ہے قرب المخارج حروف کا جمع ہونا ہے یہ درست ہے تو جب ان پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ اس صورت میں تو قرآن کا کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونا لازم آئے گا اور کلمہ غیر فصیحہ کی وجہ سے اس سورہ کا غیر فصیح ہونا لازم آئے گا جو کہ عدم بلاغت کو مستلزم ہے حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ قرآن سارے کا سارا فصیح و بلیغ ہے۔

تو مولانا رکن الدین زوزنی نے اس کا جواب یہ دیا کہ وہ کلام جو ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو وہ فصاحت کلام سے خارج نہیں ہوتا ہے تو کلمہ (الم عہد) اگرچہ غیر فصیح ہے لیکن اس سے وہ سورۃ فصاحت کلام سے خارج نہیں ہوگی اور کلام اللہ میں جو مسلم ہے وہ فصاحت کلام اور بلاغت کلام ہے نہ کہ تمام کلمات کا فصیح ہونا۔

علامہ زوزنی پر یہ اعتراض ہوا کہ آپ کا یہ جواب تو اس صورت میں درست ہو سکتا ہے جب کہ کوئی اسکی نظیر بھی پائی جاتی ہو تو انہوں نے کہا کہ اس کی نظیر موجود ہے اور وہ یہ کہ کلام عربی جو کہ کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہو وہ عربیت سے خارج نہیں ہوتا اور قرآن پاک جو کہ عربی ہے اور اس میں غیر عربی بھی کلمات ہیں جیسے قسطاس، مشکوۃ وغیرہ لیکن یہ عربیت سے خارج نہیں ہوا۔

یہاں پر وہ کلام جو کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو مقیس ہے۔ اور وہ کلام عربی جو کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہو مقیس علیہ ہے اور دونوں میں علت جامع دونوں کا خلاف جنس پر مشتمل ہونا ہے اور حکم عدم اخراج ہے۔ بعض لوگوں نے علامہ زوزنی کے اس

موقف کی تائید دلیل عقلی سے کی وہ اس طرح کہ وصف جزء کا انتفاء وصف کل کے انتفاء کو ثابت نہیں کرتا ہے مثال کے طور پر کلمہ کا فصیح ہونا یہ کلمہ کا وصف ہے اور کلمہ یہ کلام کا جز ہے تو وصف جزء سے وصف کل کی نفی نہیں ہوتی بلکہ ذات جزء کا انتفاء ذات کل کے انتفاء کو ثابت کرتا ہے۔

عبارت: وَهٰذَا غَلَطٌ فَاحِشٌ لِاَنَّ فَصَاحَةَ الْكَلِمَاتِ مَاخُوْذَةٌ فِي تَعْرِيْفِ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ فَكَيْفَ لَايَخْرُجُ الْكَلَامُ الْمُشْتَمِلُ عَلٰى كَلِمَةٍ غَيْرِ فَصِيْحَةٍ عَنِ الْفَصَاحَةِ وَفَصَاحَةُ الْكَلِمَاتِ جُزْءٌ مِّنْ مَّفْهُوْمِ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ لَاوَصْفٌ لِّجُزْئِهَا وَالْقِيَاسُ عَلٰى وُقُوْعِ مُفْرَدٍ غَيْرِ عَرَبِيٍّ فِي الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ فَاسِدٌ لِاَنَّهٗ مَمْ وَلَوْسُلِّمَ فَالْمَعْنٰى اَنَّهٗ عَرَبِيُّ النَّظْمِ وَالْاُسْلُوْبِ وَلَوْسُلِّمَ فَبِاعْتِبَارِ الْاَعَمِّ الْاَغْلَبِ وَلَمْ يُشْتَرَطْ فِي الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ اَنْ يَّكُوْنَ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهُ عَرَبِيَّةً كَمَا اشْتُرِطَ فِي فَصَاحَةِ الْكَلَامِ بِاَنْ يَّكُوْنَ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهُ فَصِيْحَةً فَاَيْنَ هٰذَا مِنْ ذٰلِكَ وَعَلٰى تَقْدِيْرِ تَسْلِيْمِ اَنَّهٗ لَايَخْرُجُ السُّوْرَةُ عَنِ الْفَصَاحَةِ لٰكِنَّهٗ يَلْزَمُ كَوْنُهَا مُشْتَمِلَةً عَلٰى كَلَامٍ غَيْرِ فَصِيْحٍ وَالْقَوْلُ بِاشْتِمَالِ الْقُرْاٰنِ عَلٰى كَلَامٍ غَيْرِ فَصِيْحٍ بَلْ كَلِمَةٍ غَيْرِ فَصِيْحَةٍ مِمَّايَقُوْدُ اِلٰى نِسْبَةِ الْجَهْلِ اَوِالْعِجْزِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى عَمَّا يَقُوْلُ الظّٰلِمُوْنَ عَلُوًّا كَبِيْرًا۔

ترجمہ: اور یہ واضح غلطی ہے کیونکہ فصاحت کلمات فصاحت کلام کی تعریف میں ماخوذ ہے پس وہ کلام جو کہ کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو فصاحت سے کیسے خارج نہیں ہوگا اور فصاحت کلمات فصاحت کلام کے مفہوم کا جزء ہے نہ کہ فصاحت کے جزء کے لیے وصف ہے۔ اور کلام عربی مین لفظ غیر عربی کے وقوع پر قیاس کرنا فاسد ہے کیونکہ یہ ممنوع ہے۔ اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو قرآن کے عربی ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ عربی النظم اور عربی طریقے پر نازل کیا گیا ہے یہ باعتبار اعم اور اغلب کے ہے اور کلام عربی میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس کا ہر ہر کلمہ عربی ہو جیسا کہ فصاحت کلام میں یہ شرط ہے کہ اس کا ہر ہر کلمہ فصیح ہو پس یہ کہاں ہے وہ کہاں ہے۔

اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ وہ سورۃ فصاحت سے خارج نہیں ہوتی لیکن اس سے یہ لازم آئے گا کہ قرآن پاک کلام غیر فصیح پر مشتمل ہے۔ اور یہ بات کہنا کہ قرآن پاک کلام غیر فصیح پر مشتمل ہے، بلکہ ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہے یہ ایسی با ت ہے جو کہ جہالت کی یا عجز کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے کا وہم ڈالتی ہے اور اللہ عزوجل اس سے بلند ہے جو ظالم کہتے ہیں۔

وضاحت: وهذا غلط فاحش۔

یہاں سے شارح علامہ زوزنی کا رد کر رہے ہیں۔ یہاں پر تین چیزیں ہیں۔(۱) نفس دعوی کہ وہ کلام جو کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو وہ فصاحت سے خارج نہیں ہوتا۔(۲) اس کلام کو اس کلام عربی پر قیاس کرنا جو کہ ایک کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہو۔(۳) کلام مؤید۔

شارح سب سے پہلے نفس دعوی کو رد کر رہے ہیں کہ یہ کہنا کہ فصاحت کلمہ کا معدوم ہونا عدم فصاحت کلام کو لازم نہیں ہے درست نہیں ہے بلکہ لازم ہے کیونکہ فصاحت کلمات فصاحت کلام کی تعریف میں ماخوذ ہے جیسا کہ مصنف نے تعریف کی ہے (فصاحت الکلام خلوہ عن ضعف التالیف والتعقید وتنافر الکلمات مع فصاحتها) لہٰذا فصاحت کلمات فصاحت کلام کے لیے شرط ہے اور فصاحت کلام مشروط بہ ہے تو انتفاء شرط سے انتفاء مشروط لازم آتا ہے۔ تو جب حکم یہ ہے لہٰذا وہ کلام جو کہ ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہوگا وہ فصاحت سے کیسے خارج نہیں ہوگا تو جب قرب مخارج تنافر کا سبب ہے تو قول الم عہد غیر فصیح ہو جائے گا اور جب یہ غیر فصیح ہوگا تو سورہ (یٰسین) بھی غیر فصیح ہو جائے گی اور یہ کہنا کہ سورہ یٰسین غیر فصیح ہے یہ باطل ہے تو جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا قرب مخارج کو تنافر کا سبب بنانا درست نہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ فصاحت کلمات موقوف علیہ ہے اور فصاحت کلام موقوف ہے اور موقوف علیہ کے انتفاء سے موقوف کا انتفاء لازم آتا ہے۔ لہٰذا کلمات کے غیر فصیح ہونے سے کلام کا بھی غیر فصیح ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: وفصاحة الکلمات جزء من مفهوم فصاحة الکلام۔

یہاں سے شارح قول مؤید کا رد کر رہے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا کہ وصف جزء کا انتفاء وصف کل کے انتفاء کو لازم نہیں ہے یہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ فصاحت کلمات فصاحت کلام کے مفہوم کا جزء نہ کہ جزء کلام کے لیے وصف ہے جب فصاحت کلمات فصاحت کلام کے مفہوم کا جزء ہے تو جزء کے انتفاء سے کل کا انتفاء لازم آتا ہے۔ لہٰذا یہ تائید پیش کرنا درست نہیں ہے۔

فائدہ: لجزئها کی ضمیر کلام کی طرف راجع ہے نہ کہ فصاحت کلام کی طرف ورنہ مؤید پر رد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ جب ضمیر فصاحت کلام کی طرف لوٹے گی تو معنی ہوگا لا وصف لجزء فصاحة الکلام حالانکہ مؤید تو اس کا قائل ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے تو کہا کہ فصاحة کلمہ ذات کلام کے جزء کے لیے وصف ہے۔

سوال: اس صورت میں تو راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں ہوگی کیونکہ کلام مذکر ہے اور ضمیر مؤنث ہے؟

جواب: کلام یہاں پر جملہ کی تاویل میں ہے جو کہ مؤنث ہے۔

قولہ: والقیاس علی وقوع الخ۔۔۔۔۔۔

یہاں سے شارح ان کے قیاس کو چار طریقوں سے رد کر رہے ہیں۔

(۱) فصاحت کلام کو کلام عربی پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ قرآن کلام غیر عربیہ پر مشتمل ہے بلکہ یہ ممنوع ہے اور اگر تم کہو کہ مشکوۃ، قسطاس کلمات غیر عربی ہیں تو ہم کہیں گے یہ کلمات عربی اور عجمی میں مشترک ہیں اور ان کا استعمال قرآن پاک میں عربی اعتبار سے کیا گیا ہے۔

(۲) اگر ہم بالفرض محال یہ تسلیم کرلیں کہ قرآن کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہے تو متن قرآن کے عربی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ عربی طریقے اور عربی اسلوب اور عربی نظم پر نازل کیا گیا ہے۔ یہ معنی نہیں ہے کہ وہ باعتبار کلمات کے عربی ہے اور یہ تمام کے تمام کلمات قرآن پاک مین عربی نظم پر استعال ہوتے ہیں یعنی ان پر الف لام، حرکات، سکنات، تنوین وغیرہ داخل ہوتی ہیں اور یہ احکام نظم عربی پر جاری ہوتے ہیں۔

(۳) اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ قرآن کے عربی ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ باعتبار کلمات کے عربی ہے تو پھر معنی یہ ہوگا کہ اس کے اکثر کلمات عربی ہیں اور جمیع کلمات کے مطلقاً عربی ہونے کی شرط نہیں ہے اور اگر بعض کلمات غیر عربی ہوں تو قرآن عربیت سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ اس کے اکثر کلمات عربی ہیں لہٰذا فصاحت کلام کو اس پر قیاس نہیں کیا جاتا کیونکہ اس میں ہر ہر کلمہ کا فصیح ہونا شرط ہے اگر ایک بھی کلمہ غیر فصیحہ ہوا تو وہ کلام فصیح نہیں ہوگا۔

(۴) اگر ہم یہ بات تسلیم کرلیں کہ فصاحت کلام کے لیے جمیع کلمات کا فصیح ہونا شرط نہیں ہے اور وہ سورۃ جو کہ ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہے فصاحت سے خارج نہیں ہوگی تو پھر جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ محض قرآن کا ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونا یہ ایسی بات ہے جو کہ جہل یا عجز کی نسبت اللہ کی طرف کرنے کی طرف لیکر جاتی ہے حالانکہ اللہ تعالی جہل اور عجز سے پاک ہے۔

اور یہ بات اس لیے لازم آتی ہے کیونکہ کلمہ غیر فصیحہ کو قرآن پاک میں اللہ تعالی نے جو ذکر کیا یہ دو حال سے خالی نہیں ہے۔ یا معاذ اللہ اس کے غیر فصیح ہونے کا اللہ کو علم نہ تھا اور یہ جہل ہے اللہ تعالی اس سے پاک ہے یا اللہ تعالی معاذ اللہ اس کے غیر فصیح ہونے کو جاننے کے باوجود اس کے بدلے کوئی دوسرا کلمہ لانے پر قادر نہ تھا جو کہ عجز ہے اور اللہ تعالی اس سے بھی پاک ہے کیونکہ وہ تو ہر شئی پر قادر ہے۔ تو معلوم ہوا کہ کلمہ الم عہد فصیح ہے اگر چہ قریب المخارج حروف سے مرکب ہے لیکن

قرب مخارج مخل بالفصاحت کا سبب نہیں ہے۔

عبارت: وَالْغَرَابَةُ كَوْنُ الْكَلِمَةِ وَحْشِيَّةً غَيْرَ ظَاهِرَةِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنٰى وَلَا مَانُوْسَةَ الْاِسْتِعْمَالِ فَمِنْهُ مَا يَحْتَاجُ فِي مَعْرِفَتِهِ اِلٰى اَنْ يُّنَقَّرَ وَيُبْحَثَ عَنْهُ فِي كُتُبِ اللُّغَةِ الْمَبْسُوطَةِ كَتَكَأْكَأْتُمْ وَافْرَنْقَعُوْا فِي قَوْلِ عِيْسَى بْنِ عُمَرَ النَّحْوِيِّ حِيْنَ سَقَطَ مِنَ الْحِمَارِ وَاجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَيْهِ مَا لَكُمْ تَكَأْكَأْتُمْ عَلَيَّ تَكَأْكُؤَكُمْ عَلٰى ذِي جِنَّةٍ اِفْرَنْقَعُوْا عَنِّي اَيْ اِجْتَمَعْتُمْ تَنَحُّوْا عَنِّي كَذَا ذَكَرَهُ الْجَوْهَرِيُّ فِي الصِّحَاحِ وَذَكَرَ جَارُ اللّٰهِ فِي الْفَائِقِ اَنَّهُ قَالَ الْجَاحِظُ مَرَّ اَبُوْ عَلْقَمَةَ بِبَعْضِ طُرُقِ الْبَصْرَةِ وَهَاجَتْ بِهٖ مِرَّةٌ فَوَثَبَ عَلَيْهِ قَوْمٌ يَعْصِرُوْنَ اِبْهَامَهُ وَيُؤَذِّنُوْنَ فِي اُذُنِهٖ فَاَفْلَتَ مِنْ بَيْنِ اَيْدِيْهِمْ فَقَالَ مَا لَكُمْ تَكَأْكَأْتُمْ عَلَيَّ كَمَا تَكَأْكَأُوْنَ عَلٰى ذِي جِنَّةٍ اِفْرَنْقَعُوْا عَنِّي فَقَالَ بَعْضُهُمْ دَعُوْهُ فَاِنَّ شَيْطَانَهُ يَتَكَلَّمُ بِالْهِنْدِيَّةِ

ترجمہ: اور غرابت کلمہ کا وحشی ہونا معنی پر ظاہر الدلالت نہ ہونا اور نہ ہی مانوسۃ الاستعمال ہونا ہے تو اسکی ایک قسم تو وہ ہے جو اپنی معرفت میں تفتیش اور بحث کرنے میں لغت کی بڑی بڑی کتابوں کی محتاج ہوتی ہے۔ جیسے تکأکأتم وافرنقعو عیسی بن عمر نحوی کے قول میں ہے جب وہ گدھے سے گرا اور لوگ اس کے ارد گرد جمع ہو گئے اس نے کہا مالکم تکأکأتم علی کما تکأکأتم علی ذی جنۃ افرنقعوا عنی۔ یعنی تم کو کیا ہو گیا ہے کہ تم مجھ پر اس طرح جمع ہو گئے ہو جیسے پاگل شخص پر جمع ہوتے ہیں۔ مجھ سے دور ہٹ جاؤ۔ ایسا ہی جوہری نے صحاح میں ذکر کیا ہے اور جار اللہ زمخشری نے فائق میں ذکر کیا ہے کہ جاحظ نے کہا کہ ابو علقمہ بصرہ کے کسی بازار سے گزر رہا تھا کہ اس پر صفراء بیماری کا غلبہ ہوا تو لوگ اس کے ارد گرد چھلانگیں لگانے لگے۔ اور انہوں نے اس کے انگوٹھوں کو باندھا اور اس کے کانوں میں اذانیں دینے لگے تو وہ جلدی سے ان کے درمیان سے اٹھا اور کہنے لگا مالکم تکأکأتم علی کما تکأکأون علی ذی جنۃ افرنقعوا عنی تو بعض لوگوں نے کہا اس کو چھوڑ دو اس کا شیطان ہندی میں کلام کر رہا ہے۔

وضاحت: قولہ والغرابۃ کون الکلمۃ

ماتن کی غرض اس عبارت سے فصاحت مفرد کے مخل بالفصاحۃ کی جزء ثانی یعنی غرابت کی وضاحت کرنا ہے ماتن اختصار کے درپے ہوتا ہے اس لیے مثال پر اکتفا کیا جبکہ شارح نے غرابت کی تعریف حقیقی کو ذکر کیا جو شارح کا منصب

ہوتا ہے

اگر کوئی یہ کہے کہ وحشی کا اطلاق تو حیوان مفترس پر ہوتا ہے نہ کہ کلمہ پر کیونکہ کلمہ حیوان نہیں ہوتا لہٰذا وحشی کا حمل کلمہ پر درست نہیں ہے؟

اس کا جواب شارح نے غیر ظاہر الدلالۃ علی المعنی سے دیا کہ مراد یہ ہے حیوان مفترس نہیں ہے۔

سوال: یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ اس میں متشابہ القرآن مجمل مشکل وغیرہ بھی داخل ہو جائیں گے کیونکہ وہ بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں غیر ظاہر ہو جاتے ہیں لہٰذا اس طرح تو قرآن کا اس غریب پر مشتمل ہونا لازم آئے گا جو غیر فصیح ہے؟

جواب: معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہے نہ کہ معنی مرادی اور قرآن کے متشابہ مجمل، مشکل اپنے معنی موضوع لہ پر ظاہر دلالت ہوتے ہیں لیکن معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہیں ہوتے ہیں جو کہ غرابت کو ثابت نہیں کرتے ہیں اسی طرح غریب القرآن والحدیث مانوسۃ الاستعمال ہیں اھل عرب کے نزدیک لہٰذا وہ فصاحت سے خارج نہیں ہوں گے۔

قولہ: فمنہ ما یحتاج فی معرفتہ الخ ـــــــ

یہاں سے شارح کی غرض اولاً غرابت کی دو اقسام میں تقسیم کرنا ہے (۱) پہلی قسم وہ ہے جس کا معنی بڑی بڑی کتابوں میں دیکھنے سے پہلے معلوم نہ ہوں بلکہ ان کے بعد میں معلوم ہوں جیسے تکا کاتم وغیرہ۔

(۲) دوسری قسم وہ ہے جس کا معنی نہ تفتیش سے پہلے اور نہ ہی بعد میں معلوم ہو۔

اور دوسری غرض یہ بتانا ہے کہ متن میں جو مثال موجود ہے وہ غرابت کی قسم ثانی سے ہے اور ماتن نے قسم اول کی مثال کو اس لیے چھوڑ دیا کیونکہ اس کی مثال طویل تھی۔

تکا کاتم میں غرابت اس لیے ہے کہ وہ عربی ہونے کے باوجود اس کا معنی نہ سمجھ سکے اور کہا کہ اس کا شیطان ہندی میں کلام کر رہا ہے اگر یہ غریب نہ ہوتا تو وہ اس کے معنی کو سمجھ لیتے۔ اور ایسی بات نہ کہتے لہٰذا یہ اس کلمہ کی غرابت پر دلالت کرتا ہے۔

عبارت: وَمِنْهُ مَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يُّخْرَجَ لَهٗ وَجْهٌ بَعِيْدٌ نَحْوُ مُسَرَّجٍ فِي قَوْلِ الْعَجَّاجِ وَمُقْلَةً وَحَاجِبًا مُزَجَّجًا أَيْ مُدَقَّقًا مُطَوَّلًا وَفَاحِمًا أَيْ شَعْرًا أَسْوَدَ كَالْفَحْمِ وَمَرْسِنًا أَيْ أَنْفًا مُسَرَّجًا أَيْ كَالسَّيْفِ السُّرَيْجِيِّ فِي الدِّقَّةِ وَالْإِسْتِوَاءِ وَالسُّرَيْجُ إِسْمُ قَيْنٍ يُنْسَبُ إِلَيْهِ السُّيُوْفُ أَوْ كَالسِّرَاجِ

فِي الْبَرِيْقِ وَاللَّمْعَانِ وَهٰذَا قَرِيْبٌ مِّنْ قَوْلِهِمْ سَرِجَ وَجْهُهٗ بِالْكَسْرِ اَيْ حَسُنَ وَسَرَّجَ اللّٰهُ وَجْهَهٗ اَيْ بَهَّجَهٗ وَحَسَّنَهٗ وَاِنَّمَا لَمْ يُجْعَلْ اِسْمُ مَفْعُوْلٍ مِّنْهُ لِاِحْتِمَالِ اَنَّهُمْ لَمْ يَعْثِرُوْا عَلٰى هٰذَا الْاِسْتِعْمَالِ وَاَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا مُوَلَّدًا مُسْتَحْدَثًا مِنَ السِّرَاجِ عَلٰى اَنَّهٗ لَايُبْعَدُ اَنْ يُّقَالَ اِنَّ سَرَّجَ اللّٰهُ وَجْهَهٗ اَيْضًا مِنْ بَابِ الْغَرَابَةِ وَاَمَّا صَاحِبُ مُجْمَلِ اللُّغَةِ فَقَدْ قَالَ سَرَّجَ اللّٰهُ وَجْهَهٗ اَيْ حَسَّنَهٗ وَبَهَّجَهٗ ثُمَّ اَنْشَدَ هٰذَا الْمِصْرَاعَ

ترجمہ: اور غرابت کی دوسری قسم وہ ہے جس کے لیے وجہ بعید کی محتاجگی ہوتی ہے جیسے عجاج کے قول ومقلہ وحاجبا مزججا ومرسنا مسرجا میں لفظ مسرج ہے حاجبا مزججا کا معنی باریک لمبی ابروں والی فاحما کا معنی کو ئلے کی طرح سیاہ بالوں والی اور باریک وسیدھی ناک والی جیسا کہ سریجی کی تلوار باریکی اور سیدھے پن میں اور سریجی ایک لوھار کا نام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب ہوتی ہیں اور اسکی ناک چمک دمک میں چراغ کی مثل ہے اور یہ ان کے قول سَرِجَ وجھہ کسرہ کے ساتھ کے قریب ہے یعنی حسن خوبصورت ہوا اور سرج اللہ وجھہ یعنی اللہ نے اس کا چہرہ تروتازہ کر دیا اور خوبصورت کر دیا اور مسرج کو سرج وجھہ اور سرج اللہ سے اسم مفعول نہیں بنایا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ وہ اس کے استعمال پر مطلع نہ ہوئے ہوں۔ اور یہ کہ سرج وجھہ کو سراج سے بنایا گیا ہو علاوہ اس کے کہ یہ کہنا بعید نہیں ہے کہ سرج اللہ وجھہ بھی باب غرابت سے ہے۔

اور بہر حال صاحب مجمل اللغۃ نے جو کہا سرج اللہ وجھہ یعنی حسنہ وجھہ پھر انہوں نے اسی مصرع کو ذکر کیا۔

وضاحت: قولہ ومنہ مایحتاج الی ان یخرج۔

یہاں سے شارح غرابت کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں جو کہ وجہ بعید کی محتاج ہوتی ہے آ گ ۔ ۔ کی وضاحت کر دی کہ ممثل لہ مثال شعر میں جو کلمہ مسرجا ہے وہ مثال ہے۔ پورا شعر نہ ۔ ۔ ۔ ے شارح نے اس بات آگے شارح نے مرسنا کی وضاحت کی انفا سے کر دی تا کہ یہ اعتراض ۔ ۔ ۔ ریں ہے اور اس کا قائل عجاج شاعر ہے شاعر کا اپنی معشوقہ کے لیے اونٹنی کا ناک کو ذکر کرنا ۔ ۔ ۔ لازم نہ آئے کہ مرسنا تو اونٹنی کی ناک کو کہتے ہیں۔ اور ذکر مقید کا ہے یعنی اونٹنی کی ناک جنا ۔ ۔ ۔ مدح تو نہیں ہے بلکہ مذمت ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہاں

قولہ: "۔ ۔ ۔ بہ مراد مطلقاً ناک ہے۔

۔ کالسیف السریجی۔

۔ ماتن کی غرض مسرجا میں دو احتمالوں کو بیان کرنا ہے مسرجا میں وجہ غرابت یہ ہے کہ مسرجا باب تفعیل سے اسم مفعول کا

صیغہ ہے جو کہ مشتق ہے اور ہر مشتق کے لیے مبداء اشتقاق ضروری ہوتا ہے اور اس کا مبداء اشتقاق تسریج بنتا ہے۔ حالانکہ کتب لغت میں تسریج موجود نہیں ہے جبکہ لفظ مسرج عجاج کے کلام میں استعمال ہے۔ اور وہ عرب کے فصیح و بلیغ شعراء میں سے ایک ہے۔ لہٰذا غرابت کی نسبت اس کی طرف کرنا مناسب نہیں ہے لہٰذا ہم اس کلمہ کو غرابت سے نکالنے کے لیے وجہ بعید کے محتاج ہوئے۔ اور وہ اس طرح کہ جب ہم نے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کی چھان بین کی تو ہم مادہ تسریج تو نہ پا سکے لیکن سریجی اور سراج ہمیں مل گیا جبکہ ان دونوں سے اس کو مشتق ماننا درست نہیں تھا تو ہم نے وجہ بعید پر ان دونوں سے مشتق مانتے ہیں وہ اس طرح کہ باب تفعیل کی ایک خاصیت یہ ہے کہ وہ معنی نسبتی پر دلالت کرتا ہے جیسے فسقتہ یعنی میں نے اس کو فسق کی طرف منسوب کر دیا لہٰذا اس تقدیر پر مسرجا کا معنی ہوگا کہ اس کی ناک سیف سریجی کی طرح یا چراغ کی طرح ہے اور یہ وجہ تخریج بعید ہے کیونکہ ہم نے یہاں پر انتساب سے انتساب تشبیہی مراد لیا ہے جبکہ باب تفعیل مطلق انتساب پر دلالت کرتا ہے۔ اور مطلق سے مقید کا ارادہ کرنا وجہ بعید ہے یہاں پر محبوبہ کی ناک مشبہ ہے اور سیف سریجی مشبہ بہ ہے کاف آلہ تشبیہ ہے جبکہ دقت اور استواء وجہ شبہ ہے دوسری صورت میں ناک مشبہ، سراج مشبہ بہ کاف آلہ تشبیہ اور بریق و لمعان وجہ تشبیہ ہیں۔

قولہ: وهذا قريب من قولهم سرج وجهه

شارح کی غرض اس عبارت سے دونوں احتمالوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ معنی ثانی اس قول کے قریب ہے کیونکہ بریق اور لمعان عام طور پر حسن کو ثابت کرتے ہیں جبکہ استواء اور دقت کبھی تو ثابت کرتے ہیں اور کبھی ثابت نہیں کرتے ہیں۔

قولہ: وانما لم يجعل الاسم المفعول منه

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے اعتراض یہ ہے کہ سرج اور مسرج جب کلام عرب میں مستعمل ہیں اور موجود ہیں تو مسرجا کو ان سے اسم مفعول بنا لیتے لہٰذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس کا مبداء اشتقاق کلام عرب میں موجود نہیں ہے اور یہ غریب ہے؟

جواب: شارح نے اس کے تین جواب دیے ہیں۔

(۱) جن لوگوں نے اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سرج اور مسرج کے استعمال پر مطلع ہی نہیں تھے لیکن عدم اطلاع کو غرابت کا سبب قرار دینا یہ ضعیف ہے۔

(۲) اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ بعض لوگوں نے سرِج اور سرّج کو مسرجاً سے گھڑ لیا ہو اور ان معنی میں استعمال کرنے لگیں تو اس صورت میں مسرجاً سابق ہوا اور سرِج اور سرّج لاحق ہوئے تو اگر ہم مسرجا کو ان سے اسم مفعول بنائیں تو سابق کو لاحق سے مشتق ماننا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے۔ سابق سے اس لیے کیونکہ عجاج قدیم شعراء میں سے ہے۔

(۳) سرِج اور مسرّج ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں بھی باب غرابت سے ہوں اور وہ اس طرح کہ یہ دونوں مشتق ہیں اور ان کے لیے مبداء اشتقاق ضروری ہے جو کہ کتب لغت میں موجود نہیں ہے لہٰذا یہ دونوں بھی غریب ہو گئے۔

قولہ: اما صاحب مجمل اللغة

یہاں سے ایک وہم کو دور کرنا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ سرِج اور مسرج باب غرابت سے ہے کیونکہ صاحب مجمل اللغۃ نے اس کا معنی اپنی کتاب مجمل اللغۃ میں اپنے قول حسنہ وبھجہ سے بیان کیا ہے لہٰذا یہ باب غرابت سے کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب: یہ ہے صاحب مجمل اللغۃ نے ان دونوں کا معنی تو بیان کیا ہے اور اس معنی پر استدلال اس شعر مقلۃ وحاجباً الخ سے کیا ہے تو اگر ہم کہیں کہ مسرجاً کا معنی اس شعر میں حَسَن ہے اور دلیل اس پر یہ دیں کہ صاحب مجمل اللغۃ نے اس کا یہ معنی بیان کیا ہے تو اس سے دور لازم آئے گا اور دور باطل ہوتا ہے۔

عبارت: لَا يُقَالُ الْغَرَابَةُ كَمَا تُفْهَمُ مِنْ كُتُبِهِمْ كَوْنُ الْكَلِمَةِ غَيْرَ مَشْهُوْرَةِ الْاِسْتِعْمَالِ وَهِيَ فِي مُقَابَلَةِ الْمُعْتَادَةِ وَهِيَ بِحَسْبِ قَوْمٍ دُوْنَ قَوْمٍ وَالْوَحْشِيَّةُ هِيَ الْمُشْتَمِلَةُ عَلٰى تَرْكِيْبٍ يَتَنَفَّرُ الطَّبْعُ عَنْهُ وَهِيَ فِي مُقَابَلَةِ الْعُذْبَةِ فَالْغَرِيْبَةُ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ عُذْبَةً فَلَا يَحْسُنُ تَفْسِيْرُهُ بِالْوَحْشِيَّةِ بَلِ الْوَحْشِيَّةُ قَيْدٌ زَائِدٌ لِفَصَاحَةِ الْمُفْرَدِ وَاِنْ اُرِيْدَ بِالْوَحْشِيَّةِ غَيْرُ مَاذَكَرْنَا فَلَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْغَرَابَةَ بِذٰلِكَ الْمَعْنٰى تَخِلُّ بِالْفَصَاحَةِ لِاَنَّا نَقُوْلُ هٰذَا اَيْضاً اِصْطِلَاحٌ مَذْكُوْرٌ فِي كُتُبِهِمْ حَيْثُ قَالُوا الْوَحْشِيُّ مَنْسُوْبٌ اِلَى الْوَحْشِ الَّذِي يَسْكُنُ الْقِفَارَ ثُمَّ اُسْتُعِيْرَتْ لِلْاَلْفَاظِ الَّتِي لَمْ يُوْنَسْ اِسْتِعْمَالُهَا

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ غرابت جیسا کہ اہل بلاغت کی کتب سے مفہوم ہوتی ہے کہ کلمہ کا غیر مشہورۃ الاستعمال ہونا ہے اور یہ معتاد (مشہور) کے مقابلے میں آتا ہے اور یہ ایک قوم کے اعتبار سے ہے

نہ کہ دوسری قوم کے اعتبار سے اور وحشیت کہتے ہیں کہ کلمہ کا مشتمل ہونا ایسی ترکیب پر جس سے طبیعت نفرت کرے اور یہ میٹھے کے مقابلے میں ہوتا ہے۔تو غرابت جائز ہے کہ میٹھی ہو لہٰذا اس کی تفسیر وحشیت کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے بلکہ وحشیت فصاحت کے لئے ایک زائد قید ہے اور اگر وحشیت سے مراد اس معنی کے علاوہ کوئی اور معنی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس معنی کے ساتھ وہ فصاحت میں مخل ہوتی ہے؟

کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی اصطلاح اہل بلاغت کی کتابوں میں مذکور ہے جہاں انہوں نے کہا کہ وحشی منسوب ہے اس خطرناک درندے کی طرف جو خالی وبیابان مقام پر رہتا ہو پھر اسکو استعارۃ ان الفاظ کے لئے لے لیا گیا جن کا استعمال مانوس نہ ہو۔

وضاحت: یہاں سے شارح کی غرض علامہ خلخالی کے اس اعتراض کو نقل کرنا ہے جو انہوں نے مصنف پر وارد کیا ہے۔

سوال: غرابت کی تفسیر کرنا کلمہ وحشیہ کے ساتھ تین وجوہات کی بنا پر درست نہیں ہے۔(۱) پہلی وجہ تو یہ ہے کہ غرابت عام ہے کیونکہ میٹھے کلمات اور غیر میٹھے کلمات دونوں کو شامل ہے اور وحشیت خاص ہے کیونکہ وہ صرف غیر میٹھے کلمات میں منحصر ہے اور عام کی تفسیر خاص کے ساتھ کرنا جائز نہیں ہے۔ جامعیت کے معدوم ہونے کی وجہ سے۔اس وجہ کی طرف اشارہ اپنے قول فالغرابت یجوز ان یکون عذوبۃ سے کیا ہے۔اور وحشیت فقط غیر عذوبۃ ہوتا ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ غرابت کا مفہوم وحشیت کے مفہوم کے مخالف ہے کیونکہ غرابت کہتے ہیں کلمہ کا غیر مشہور الاستعمال ہونا اور وحشیت کہتے ہیں کلمہ کا ایسی ترکیب پر مشتمل ہونا جس سے طبیعت نفرت کرے۔لہٰذا اگر غرابت کی تفسیر کلمہ وحشیت سے کریں گے تو مبائن کی تفسر مبائن سے ہوگی جو کہ جائز نہیں ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ غرابت اختلافی ہے کیونکہ ایک کلمہ ایک قوم کے نزدیک غیر مشہور الاستعمال ہوتا ہے اور دوسری قوم کے نزدیک وہ مشہور الاستعمال ہوتا ہے پہلی قوم کے نزدیک وہ غریب ہوگا جب کہ دوسری قوم کے نزدیک وہ غریب نہیں ہوگا۔جبکہ وحشیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ اس میں سب کا اتفاق ہے لہٰذا اس سے ایک اختلافی کی تفسیر اتفاقی سے کرنی لازم آرہی ہے۔جو کہ درست نہیں ہے۔اس طرف اپنے قول ہی بحسب قوم دون قوم سے اشارہ کیا ہے۔

قولہ: ان ارید بالوحشیۃ غیر ماذکرنہ

یہاں سے معترض پر ایک اعتراض ہو رہا تھا اس کا جواب دیا ہے کہ ہم وحشیت کی تفسیر غیر ظاہر الدلالۃ علی المعنی سے کرتے ہیں۔ نہ کہ ان الفاظ سے جن سے آپ نے کی ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ اگر میرے معنی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد ہے تو میں تسلیم ہی نہیں کرتا کہ اس معنی کے اعتبار سے یہ غرابت فصاحت میں مخل ہوتی ہے۔

جواب: لانقول۔

شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم دوسری شق کو مراد لیتے ہیں کہ وحشیت کا معنی وہ نہیں ہے جو معترض نے ذکر کیا ہے بلکہ اس کا معنی غیر ظاہر الدلالہ ہوتا ہے اور وحشیت کا یہ معنی غیر ظاہر الدلالہ ہونا ایسی اصطلاح ہے جو کہ اہل بلاغت کی کتب میں مذکور ہے اور اس مذکور پر دلیل یہ ہے کہ اہل لغت کہتے ہیں وحشی منسوب ہے وحش کی طرف پھر اسکو ان الفاظ کے لیے مجازا اور استعارہ لے لیے گیا جو غیر مانوسۃ الاستعمال ہوتے ہیں۔ اور جو غیر مانوسۃ الاستعمال ہوتے ہیں وہ غیر ظاہر الدلالہ ہوتے ہیں لہٰذا اس اعتبار سے وحشیت اور غرابت میں مساوات ہے اور یہ تفسیر کرنا درست ہے۔ اور وحشی اس معنی کے لحاظ سے غرابت کے نہ تو مباین ہے اور نہ ہی اس سے اخص ہے اور یہ بھی غرابت کی طرح اختلافی ہے اتفاقی نہیں ہے۔

عبارت: وَالْوَحْشِيُّ قِسْمَانِ غَرِيْبٌ حَسَنٌ وَغَرِيْبٌ قَبِيْحٌ فَالْغَرِيْبُ الْحَسَنُ هُوَ الَّذِيْ لَايُعَابُ اِسْتِعْمَالُهٗ عَلَى الْعَرَبِ لِاَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ وَحْشِيًّا عِنْدَهُمْ وَذٰلِكَ مِثْلُ شَرَنْبَثَ وَاشْمَخَرَّتْ وَاقْمَطَرَّ وَهِيَ فِي النَّظْمِ اَحْسَنُ مِنْهَا فِي النَّثْرِ وَمِنْهُ غَرِيْبُ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيْثِ وَالْغَرِيْبُ الْقَبِيْحُ يُعَابُ اِسْتِعْمَالُهٗ مُطْلَقًا وَيُسَمّٰى الْوَحْشَ الْغَلِيْظَ وَهُوَ اَنْ يَّكُوْنَ مَعَ كَوْنِهٖ غَرِيْبَ الْاِسْتِعْمَالِ ثَقِيْلًا عَلَى السَّمْعِ كَرِيْهًا عَلَى الذَّوْقِ وَيُسَمَّى الْمُتَوَعَّرَ اَيْضًا وَذٰلِكَ مِثْلُ جَحِيْشٍ لِلْفَرِيْدِ وَاطْلَخَمَّ الْاَمْرُ وَجَفَخَتْ وَاَمْثَالُ ذٰلِكَ وَقَوْلُنَا غَيْرَ ظَاهِرَةِ الْمَعْنٰى وَلَامَانُوْسَةَ الْاِسْتِعْمَالِ تَفْسِيْرٌ لِلْوَحْشِيَّةِ فَمَنْعُ كَوْنِهٖ مُخِلًّا بِالْفَصَاحَةِ الْمُتَدَاوَلَةِ فِيْمَا بَيْنَهُمْ ظَاهِرُ الْفَسَادِ وَاِنْ اَرَدْتَّ بِالْفَصَاحَةِ مَعْنًى اٰخَرَ وَزَعَمْتَ اَنَّ شَيْئًا مِنَ التَّنَافُرِ وَالْغَرَابَةِ وَالْمُخَالِفَةِ لَايُخِلُّ بِهَا فَلَامُشَاحَةَ۔

ترجمہ: اور وحشی کی دو اقسام ہیں غریب حسن اور غریب قبیح۔ غریب حسن وہ ہے جس کا استعمال اہل عرب کے نزدیک عیب نہیں مانا جاتا ہے کیونکہ وہ ان کے نزدیک وحشی ہی نہیں ہے۔ اور یہ شرنبث، اشمخرت اور اقمطر کی مثل ہے اور یہ تینوں الفاظ نثر میں استعمال کرنے سے نظم میں استعمال کرنا زیادہ احسن ہیں۔ اور اسی قسم سے غریب القرآن اور غریب الحدیث کے الفاظ ہیں اور غریب قبیح وہ جس کا

مطلقا استعمال عیب شمار کیا جاتا ہے۔اور اس کا نام وحشی غلیظ رکھا جاتا ہے۔اور وہ یہ ہے کہ کلمہ غریب استعمال ہونے کے ساتھ سمع پر بھاری ہو اور ذوق پر مکروہ ہو اور اس کو متوعر کا نام بھی دیا جاتا ہے۔اور جحیش کی مثل ہے جو یکتہ فی الرائے کے لیے بولا جاتا ہے۔اور اطلخم (بلند) الامر اور جفخت (تکبر کرنا) کی مثل ہیں اور جوان کی مثل الفاظ ہیں اور ہمارا قول غیر ظاہرۃ المعنی اور ولا مانوسۃ الاستعمال وحشیت کی تفسیر ہیں لہٰذا معترض کا اس معنی کے ساتھ وحشیت کو اس فصاحت کے جو کہ اہل بلاغت کے درمیان رائج ہے مخل نہ ماننا ظاہر الفساد ہے اور اگر تمہاری فصاحت سے مراد کوئی اور معنی ہے اور تمہارا گمان ہے کہ تنافر، غرابت اور مخالفت میں سے کوئی شئی اس معنی میں مخل نہیں ہے تو اس سے کوئی تکرار نہیں ہے۔

وضاحت: والوحشی قسمان۔

شارح کی پہلی غرض تو یہ ہے کہ جواب میں دو دعوے تھے پہلا یہ کہ وحشی سے مراد اس کے علاوہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے اور دوسرا دعوی یہ تھا کہ غرابت کا اطلاق اس کے علاوہ پر بھی ہوتا ہے۔جو ہم نے ذکر کیا ہے۔پہلے دعوی کو ثابت کیا اپنے قول بحیث قالوا۔ سے اور دوسرے دعوی کی دلیل اپنے قول الوحشی سے بیان کی اور شارح کی دوسری غرض وحشی کی تقسیم بیان کرنا ہے کہ اس کی دو اقسام ہیں غریب حسن اور غریب قبیح۔تیسری غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: غرابت جب مخل بالفصاحت ہے تو اس سے قرآن اور حدیث کا غیر فصیح ہونا لازم آیا اور یہ لازم باطل ہے لہٰذا ملزوم بھی باطل ہوگا؟

جواب: غرابت کی دو اقسام ہیں۔غرابت حسن اور غرابت قبیحہ اور غرابت کی تفسیر میں وحشی سے مراد غرابت قبیحہ ہے نہ کہ مطلق وحشی اور غریب القرآن اور حدیث کا تعلق غریب حسن سے ہے جو کہ مخل بالفصاحت سے خارج نہیں ہوں گے۔

شارح کی چوتھی غرض وحشی کا تیسرا معنی بھی بتانا ہے وحشی کے تین معانی ہیں

پہلا معنی جس کو معترض نے ذکر کیا۔(هی المستملة علی ترکیب یتنفر الطبع منه)

دوسرا معنی: جس کو مجیب نے ذکر کیا ہے۔(هی غیر ظاهرة الدلالة علی المعنی)

تیسرا معنی: جس کو شارح نے ذکر کیا ہے۔(هی مایعاب استعماله مطلقا عند العرب وغیر العرب)

سوال: کہ یہاں لفظ وحشی میں مقام تو ضمیر کا تھا کہ ضمیر کو ذکر کیا جاتا تو شارح نے ضمیر کی جگہ اسم ظاہر الوحشی

کوذکر کیوں کیا ہے؟

جواب: اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو رکھنے کی وجہ یہ ہے تاکہ مذکورہ اعتراض سے بچا جائے کیونکہ ضمیر ذکر کرنے کی صورت میں یہ اعتراض ہوتا تھا کہ یہ ضمیر اس لفظ وحشی کی طرف راجع ہے جو کہ بمعنی غرابتہ قبیحہ کے ہے تو اس صورت میں تقسیم الشئی الی نفسہ (غریب قبیح) اور الی غیرہ (غریب حسن) لازم آتا تھا لہٰذا اسم ظاہر کو ذکر کیا تاکہ مقسم یہاں مطلقا لفظ وحشی ہو جائے مذکورہ اعتراض وارد نہ ہو۔

عبارت **قولہ:** قولنا غير ظاهرة المعنى۔

یہ جواب دیا گیا معترض کے سوال کا شق ثانی کو اختیار کر کے جو معترض نے کہا تھا کہ اگر وحشیت سے مراد اس معنی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد ہے۔ جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وہ فصاحت کے مخل ہے۔ تو اس کے جواب میں پہلے شارح نے تمہیدی بات ذکر کی تھی۔ کہ ہم اس تمہارے معنی کے علاوہ دوسرا معنی مراد لیتے ہیں۔ اور یہ ہے غیر ظاہرۃ الدلالۃ ولا مانوسۃ الاستعمال اور یہ بات مخفی نہیں ہے۔ کہ یہ معنی فصاحۃ متدوالہ میں مخل ہے اور وحشی کے اس معنی کو فصاحت مفسرہ کے مخل ہونے کو منع کرنا یہ ظاہر الفساد ہے۔

نوٹ: شارح تفتازانی کا یہ کلام قلب پر مبنی ہے کیونکہ اس قول قولنا کو اس کے قول الوحشی قسمان الخ سے مقدم ہونا چاہیے تھا۔

قولہ۔ان اردت بالفصاحت۔

یہاں سے شارح یہ بات کر رہے ہیں کہ اے معترض اگر تمہارے قول (فلانسلم ان الغرابة بذالك المعنى تخلُّ بالفصاحة) میں کوئی فصاحت کا اور معنی مراد ہے معنی مشہورہ کے علاوہ تو اس میں کوئی بخل کی بات نہیں ہے۔ کیونکہ آپ نے فصاحت کے معنی میں ایک اپنی اصطلاح بنائی ہے۔ جو کہ اصطلاح مشہور کے علاوہ ہے لہٰذا اصطلاح میں کوئی بخل نہیں کیا جاتا ہے۔ اور المشاحۃ شح سے ماخوذ ہے اور شح کا معنی ہے بخل کما قال اللہ تعالیٰ (واحضرت الانفس الشح)

عبارت: وَالْمُخَالِفَةُ اَنْ تَكُوْنَ الْكَلِمَةُ عَلٰى خِلَافِ الْقَانُوْنِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنْ تَتَبُّعِ لُغَةِ الْعَرَبِ اَعْنِيْ مُفْرَدَاتِ اَلْفَاظِهِمُ الْمَوْضُوْعَةِ اَوْ مَا هُوَ فِيْ حُكْمِهَا كَوُجُوْبِ الْاِعْلَالِ فِيْ نَحْوِ قَامَ وَالْاِدْغَامِ فِيْ نَحْوِ مَدَّ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ عِلْمُ التَّصْرِيْفِ وَاَمَّا نَحْوُ اَبٰى يَاْبٰى وَعَوِرَ وَاسْتَحْوَذَ وَقَطِطَ شَعْرُهٗ وَاٰلٌ وَمَاءٌ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ مِنَ الشَّوَاذِ الثَّابِتَةِ فِى اللُّغَةِ فَلَيْسَتْ مِنَ الْمُخَالِفَةِ فِيْ شَيْئٍ

لِاَنَّهَا كَذٰلِكَ ثَبَتَتْ عَنِ الْوَاضِعِ فَهِيَ فِي حُكْمِ الْمُسْتَثْنَاةِ فَكَاَنَّهُ قَالَ الْقِيَاسُ كَذَا وَكَذَا اِلَّا فِي هٰذِهِ الصُّوَرِ بَلِ الْمُخَالِفَةُ مَالَايَكُوْنُ عَلٰى وَفْقِ مَاثَبَتَ عَنِ الْوَاضِعِ نَحْوُ الْاَجْلَلِ بِفَكِّ الْاِدْغَامِ فِي قَوْلِهٖ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْاَجْلَلِ وَالْقِيَاسُ الْاَجَلُّ۔

ترجمہ: اور مخالفت یہ ہے کہ کلمہ کا اس قانون کے خلاف پر ہونا جس کا لغت عرب کی تتبع سے استنباط کیا گیا ہو میری مراد ان کے الفاظ مفردات سے یا جو ان کے حکم میں ہو جیسے قام کی مثل میں اعلال کا واجب ہونا اور مد میں ادغام کا واجب ہونا اور اس کے علاوہ وہ قوانین جن پر علم صرف مشتمل ہے۔ اور بہر حال ابی یابی، عوز، استحوذ، قطط شعرہ، ال ماء اور اس کے مشابہ کلمات یہ شاذ ہیں جو کہ لغت میں ثابت ہیں ان میں کوئی مخالفت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ واضع سے اسی طرح ثابت ہیں پس یہ مستثنی کے حکم میں ہیں۔ گویا کہ یوں کہا قانون اس اس طرح ہے۔ مگر ان صورتوں میں نہیں بلکہ مخالفت یہ ہے کہ وہ اس طریقے پر نہ ہو جو واضع سے ثابت ہے جیسے شاعر کے قول الحمد للہ العلی الاجل میں ادغام کے بغیر لفظ الاجلل ہے اور قیاس الاجل ہے۔

وضاحت قولہ المخالفۃ

ماتن نے اختصار کے پیش نظر مخالفت کی تعریف ترک کر دی اور مثال پر اکتفا کیا ہے جبکہ شارح نے اس کی تعریف کو ذکر کیا ہے تاکہ مکمل وضاحت ہو جائے۔

سوال: تعریف مذکور ضعف تالیف پر صادق آتی ہے تو ماتن نے مخالفت کو فصاحت مفرد کے مخلات میں اور ضعف تالیف کو فصاحت کلام کے مخلات میں کیوں ذکر کیا ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب اعنی مفردات الفاظھم سے دیا کہ ضعف تالیف کلام میں ہوتی ہے نہ کہ مفردات میں اس لیے ان میں فرق کر کے علیحدہ علیحدہ ذکر کیا۔ اور جو مفردات موضوعہ کے حکم میں ہو جیسے کہ اسم منسوب کیونکہ ان کے احوال سے بھی صرف میں بحث کی جاتی ہے وہ اگر چہ مفرد نہیں ہیں لیکن یاء نسبتی ہونے میں مفرد کے حکم میں ہیں۔

آگے شارح نے لغت عرب سے بنائے گئے قوانین کو بیان کیا جیسے قام میں اعلال واجب ہے اور مد کی مثل میں ادغام واجب ہے اور اس کے علاوہ وہ تمام قوانین جو کہ علم صرف میں موجود ہیں۔

عبارت قولہ واما نحو ابی یابی۔۔۔الخ

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: کہ قانون مستنبطہ کی مخالفت کی وجہ سے ان مثالوں ابی یابی، عود، استحوذ، قطط وغیرہ کو غیر فصیح ہونا چاہیے حالانکہ کلام عرب میں ان کو غیر فصیح نہیں کہا گیا ہے بلکہ بعض کلمات قرآن مجید میں بھی موجود ہے؟

ابیٰ یابیٰ میں مخالفت اس طرح ہے کہ باب فتح یفتح میں قانون یہ ہے کہ اس کا عین، یا لام کلمہ حروف حلقی میں سے ہونا چاہیے جبکہ ابیٰ یابیٰ میں عین کلمہ لام کلمہ حروف حلقی میں سے نہیں حالانکہ یہ باب فتح یفتح سے ہے

عور میں مخالفت قانون اس طرح کہ قانون یہ ہے واؤ متحرک ماقبل مفتوح کو الف سے بدل دینا واجب ہے اور جو کہ یہاں پر معدوم ہے اسی طرح استحوذ میں بھی یہ مخالفت ہے۔

قطط شعرہ میں اس طرح مخالفت ہے کہ قانون یہ ہے کہ جب دو ہم جنس الفاظ جمع ہو جائیں تو پہلے کو ساکن کر کے ایک کو دوسرے مین ادغام کرنا واجب ہے جو کہ یہاں پر معدوم ہے۔

ال اور ماء میں مخالفت یہ ہے کہ یہاں ھا کو ھمزہ سے تبدیل کیا گیا ہے جو کہ کلام عرب میں قانون نہیں ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ ان میں مخالفت نام کی کوئی شئی نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا تعلق شاذ ہے اور یہ واضع سے ایسے ہی ثابت ہیں اور مخالفت اس میں ہوتی ہے جو واضع کی وضع کے خلاف پر ہو۔

نحو الاجلل۔

شارح نے مخالفت کی مثال کی وضاحت کی ہے کہ پورا شعر مثال نہیں ہے بلکہ لفظ الاجلل مخالفت کی مثال ہے کیونکہ قاعدے کے مطابق اس کو ادغام کے ساتھ الاجل ہونا چاہیے تھا۔

پورا شعر اس طرح ہے۔(انت مليك ربا فاقيل الحمد لله العلي الاجلل)

فائدہ: شاذ کی تین اقسام ہیں۔(۱) پہلی قسم وہ ہے کہ قیاس کے مخالف ہو لیکن استعمال کے مخالف نہ ہو۔

(۲) دوسری قسم وہ ہے کہ استعمال کے مخالف ہو لیکن قیاس کے مخالف نہ ہو اور یہ دونوں اقسام فصحاء کے نزدیک مقبول ہیں۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے کہ قیاس اور استعمال دونوں کے مخالف ہو اور یہ فصحاء کے نزدیک مردود ہے۔

عبارت: قِيْلَ فَصَاحَةُ الْمُفْرَدِ خُلُوصُهُ مِمَّا ذُكِرَ وَمِنَ الْكَرَاهَةِ فِي السَّمْعِ بِاَنْ يَّتَبَرَّأَ السَّمْعُ مِنْ سَمَاعِهٖ كَمَا يَتَبَرَّأُ مِنْ سَمَاعِ الْاَصْوَاتِ الْمُنْكَرَةِ فَاِنَّ اللَّفْظَ مِنْ قَبِيْلِ الْاَصْوَاتِ وَالْاَصْوَاتُ

مِنْهَا مَاتَسْتَلَذُّ النَّفْسُ سَمَاعَهُ وَمِنْهَا مَاتَسْتَكْرِهُهُ نَحْوُ الْجِرِشّٰى فِي قَوْلِ اَبِي الطَّيِّبِ فِي مَدْحِ سَيْفِ الدَّوْلَةِ اَبِي الْحَسَنِ عَلِيٍّ مُبَارَكُ الْاِسْمِ اَغَرُّ اللَّقَبِ كَرِيْمُ الْجِرِشّٰى اَىِ النَّفْسِ شَرِيْفُ النَّسَبِ فَالْاِسْمُ مُبَارَكٌ لِمُوَافَقَةِ اِسْمِهٖ اَمِيْرِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلِيِّ بْنِ طَالِبٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ وَاللَّقَبُ مَشْهُوْرٌ بَيْنَ النَّاسِ وَالْاَغَرُّ مِنَ الْخَيْلِ الْاَبْيَضِ الْجَبْهَةِ ثُمَّ اُسْتُعِيْرَتْ لِكُلِّ وَاضِحٍ مَعْرُوْفٍ۔

ترجمہ: کہا گیا کہ فصاحت مفرد کے لیے مذکورہ چیزوں سے خالی ہونے کے ساتھ کراہت فی السمع سے بھی خالی ہو اور کراہت فی السمع یہ ہے کہ قوت سماعت اس کے سننے سے براءت چاہیے جس طرح کہ وہ ناپسندیدہ آوازوں کے سننے سے براءت چاہتی ہے کیونکہ لفظ اصوات کے قبیلے سے ہے اور بعض آوازیں ایسی ہوتی ہیں جن سے قوت سماعت لذت حاصل کرتی ہے۔اور بعض آوازیں ایسی ہوتی ہیں جن کو قوت سماعت ناپسند کرتی ہے جیسے لفظ جرشیٰ جو کہ ابوطیب کے قول میں ہے جو اس نے سیف الدولہ ابوالحسن علی کی مدح میں کہا۔(مبارك الاسم اغر القب کریم الجرشئی شریف النسب) نام اس لیے مبارک ہے - کیونکہ وہ امیر المؤمنین علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے نام کے موافق ہے اور لقب لوگوں کے درمیان مشہور ہے اور اغر اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کی پیشانی میں سفیدی ہو پھر اس کو ہر واضح مشہور کے لیے مستعار لے لیا گیا ہے۔

وضاحت قولہ قیل۔

صاحب قیل کی غرض ماتن پر اعتراض کرنا ہے اور ماتن کی غرض معترض پر اپنے قول فیہ نظر سے اعتراض کرنا ہے اور اس کے اعتراض کا جواب دینا ہے۔معترض کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مخلات فصاحت تین نہیں ہیں بلکہ چار ہیں تین تو وہ جو ماتن نے ذکر کیے اور چوتھا کراہت فی السمع سے خالی ہونا ہے لیکن ماتن نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔

قولہ مما ذکر۔

شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ومن الکراهۃ میں واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ ماذکر ہے اس پر سوال ہوا کہ فصاحۃ المفرد خلوصہ کو کیوں ذکر کیا گیا ہے۔تو اس کا جواب یہ ہے اس کے ذکر کرنے میں عطف کے قاعدہ کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ کہ جو معطوف علیہ سے پہلے ہو وہ معطوف میں بھی ہوتا ہے۔

قولہ: فان اللفظ من قبیل الاصوات۔

شارح کی غرض اس عبارت سے دلیل قائم کرنا ہے اس بات پر کہ بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں جن سے کان لذت حاصل کرتے ہیں اور بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں جن کو کان ناپسند کرتے ہیں جس طرح کہ آوازیں ہوتی ہیں کہ بعض آوازیں بہت اچھی لگتی ہیں اور بعض آوازیں ناپسندیدہ ہوتی ہیں کیونکہ الفاظ کا تعلق اصوات کے قبیلے سے ہے۔

سوال: کہ الفاظ تو وہ ہے جس میں مخارج پر مطلقاً اعتماد کیا جاتا ہے وہ لفظ ہو یا غیر لفظ ہو اور یہ اس لفظ سے عام ہے جس کی تفسیر ما یتلفظ بہ الانسان سے کی جاتی ہے اور عام کی تقسیم خاص کی تقسیم کو مستلزم نہیں ہے۔

جواب: شارح کی غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ عام کا مقتضی خاص نہیں ہوتا ہے اور وہ خاص کے مخالف نہیں ہے کیونکہ عام کی تقسیم خاص کی تقسیم کو مستلزم ہے۔

عبارت: وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّهَا دَاخِلَةٌ تَحْتَ الْغَرَابَةِ الْمُفَسَّرَةِ بِالْوَحْشِيَّةِ لِظُهُوْرِ اَنَّ الْجِرِشَّى اِمَّا مِنْ قَبِيْلِ تَكَأْكَأْتُمْ وَافْرَنْقِعُوْا اَوِالْجَحِيْشِ وَاطْلَخَمَّ وَقَدْ ذُكِرَ هٰهُنَا وُجُوْهٌ اُخَرُ اَلْاَوَّلُ اَنَّهَا اِنْ اَدَّتْ اِلَى الثِّقْلِ فَقَدْ دَخَلَتْ تَحْتَ التَّنَافُرِ وَاِلَّا فَلَا تَخِلُّ بِالْفَصَاحَةِ اَلثَّانِي اَنَّ مَاذَكَرَهٗ هٰذَاالْقَائِلُ فِي بَيَانِ هٰذَا الشَّرْطِ اَنَّ اللَّفْظَ مِنْ قَبِيْلِ الْاَصْوَاتِ فَاسِدٌ لِاَنَّ اللَّفْظَ لَيْسَ بِصَوْتٍ بَلْ كَيْفِيَّةٌ لَهٗ كَمَا عَرَفْتَ فِي مَوْضِعِهٖ وَضَعْفُ هٰذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ ظَاهِرٌ اَلثَّالِثُ اَنَّ الْكَرَاهَةَ فِي السَّمْعِ رَاجِعَةٌ اِلَى النَّغَمِ فَكَمْ مِنْ لَفْظٍ فَصِيْحٍ يُسْتَكْرَهُ فِي السَّمْعِ اِذَا اُدِّيَ بِنَغَمٍ غَيْرِ مُتَنَاسِبَةٍ وَصَوْتٍ مُنْكَرٍ وَكَمْ مِّنْ لَفْظٍ غَيْرِفَصِيْحٍ يُسْتَلَذُّ اِذَااُدِّيَ بِنَغَمٍ مُتَنَاسِبَةٍوَصَوْتٍ طَيِّبٍ وَلَيْسَ بِشَئٍ لِلْقَطْعِ بِاسْتِكْرَاهِ الْجِرِشَّى دُوْنَ النَّفْسِ سَوَاءٌ اُدِّيَ بِصَوْتٍ حَسَنٍ اَوْ غَيْرِهٖ وَكَذَا جَفَخَتْ وَمَلَعَ وَفَخَرْتُ وَعَلِمَ اَلرَّابِعُ اَنَّ مِثْلَ ذٰلِكَ وَاقِعٌ فِي التَّنْزِيْلِ كَلَفْظِ ضِيْزٰى وَدُسُرٍ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَفِيْهِ اَيْضًا بَحْثٌ لِاَنَّهٗ قَدْيَعْرِضُ لِاَسْبَابِ الْاِخْلَالِ بِالْفَصَاحَةِ مَايَمْنَعُ السَّبَبِيَّةَ فَيَصِيْرُ اللَّفْظُ فَصِيْحًا فَاِنَّ مُفْرَدَاتِ الْاَلْفَاظِ يَتَفَاوَتُ بِاِخْتِلَافِ الْمَقَامَاتِ كَمَاسَيَجِئُ فِي الْخَاتِمَةِ وَلَفْظُ ضِيْزٰى وَدُسُرٍ كَذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ اس غرابت کے تحت داخل ہے جس کی تفسیر وحشیت سے کی گئی ہے۔ اس بات کے ظاہر ہونے کی وجہ سے کہ جرشّٰی یا تو تکاکاتم وافرنقعوا کے قبیلے سے ہے یا جحیش اور اطلخم کے قبیلے سے ہے اور بے شک یہاں پر کچھ دوسری وجوہات کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ کراہت فی السمع اگر ثقل کی طرف لے جاتی ہیں تو یہ تنافر کے تحت داخل ہے ورنہ یہ

فصاحت میں مخل نہیں ہوگی۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ جس کو اس قائل نے اس شرط کے بیان میں ذکر کیا کہ لفظ اصوات کے قبیلے سے ہے یہ فاسد ہے کیونکہ لفظ صوت نہیں بلکہ اس کے لیے ایک کیفیت ہے جیسا کہ اس کو اپنے مقام میں پہچانا جائے گا اور ان دونوں وجوہات کا ضعیف ہونا ظاہر ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ کراھت فی السمع آواز کی طرف لوٹتی ہے کیونکہ بہت سے فصیح الفاظ سماعت کو ناپسند لگتے ہیں جب ان کو غیر مناسب اور بری آواز سے ادا کیا جائے اور بہت سے غیر فصیح الفاظ سے کان لذت حاصل کرتے ہیں جب انکو مناسب اور اچھی آواز سے ادا کیا جائے۔

اور یہ وجہ کچھ نہیں ہے کیونکہ لفظ جرشٔی قطعی طور پر ناپسندیدہ ہے نہ کہ لفظ نفس برابر ہے کہ اس کو اچھی آواز سے ادا کیا گیا ہو یا بری آواز سے ادا کیا جائے اور اسی طرح لفظ بخت، ملح، فخرت اور علم ہے۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ ان کی مثل تو قرآن پاک میں بھی الفاظ واقع ہیں جیسے لفظ ضیزی اور دسرا اور اس کی مثل۔

اس صورت میں بھی بحث ہے کیونکہ فصاحت میں مخل ہونے والے اسباب کو بعض دفع ایسی چیزیں لاحق ہو جاتی ہیں جو اس سببیت کو روک دیتی ہیں تو لفظ فصیح ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مفرد الفاظ مقامات کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں جیسا کہ عنقریب اس کی بحث خاتمہ میں آئے گی اور لفظ ضیزی اور دسرا اسی طرح ہیں۔

وضاحت قولہ۔ فیہ نظر۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے صاحب قیل کے قول پر نقص اجمالی وارد کرنا ہے کیونکہ متون کی بناء اختصار پر ہوتی ہے۔

آگے شارح نے اس نقض کی تفصیل کو بیان کیا ہے کہ کراہت فی السمع سے خلوص علیحدہ سے ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ یہ اس غرابت کے تحت داخل ہے۔ جس کی تفسیر وحشیت سے کی گئی ہے لہٰذا جب غرابت سے خلوص ہو چکا تو اس سے بھی خلوص ہو چکا دوبارہ اس سے خلوص ضروری نہیں ہے کیونکہ یا تو یہ عدم ظہور المعنی اور عدم انس الاستعمال پر مشتمل ہے تو اس کا تعلق تکا کاتم وافرنقعوا کے قبیلے سے ہو جائے گا یا یہ مشتمل ہوگا اس کے ساتھ ساتھ غرابت پر بھی تو اس کا تعلق تحیش اور اطلخم کے قبیلے سے ہو جائے گا۔

قولہٗ: وقد ذکر ھھنا وجوہٌ آخر۔

شارح کی غرض اس عبارت سے نظر کی تفصیل میں جو دوسرے لوگوں نے توجیہات بیان کی ہیں ان کو بیان کر کے ان پر رد وارد کرنا ہے۔

(۱) ان توجیہات میں پہلی توجیہ یہ ہے کہ فصاحت فی المفرد کے لیے کراہت فی السمع سے خالی ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ کراہت فی السمع اگر ثقل کی طرف لیکر جاتی ہے مطلب یہ کہ کراہت فی السمع ثقل سے پیدا ہوتی ہے تو یہ تنافر میں داخل ہے۔اور جب تنافر سے پہلے خلوص ہو چکا تو اب دوبارہ سے کراہت فی السمع سے خلوص ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ تو اس کے تحت بھی داخل ہے۔اور اگر ثقل کی طرف نہیں لے کر جاتی تو یہ فصاحت کے مخل نہیں ہوگی لہٰذا اس سے خلوص بھی ضروری نہ ہوا۔

(۱) دوسری توجیہ: اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ صاحب توجیہ اس قیل کے استدلال کو فاسد کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ کو صوت کے قبیلے سے بنانا فاسد ہے کیونکہ یہ اس بات پر مبنی ہے کہ لفظ اور صوت میں اتحاد ہو حالانکہ دونوں میں اتحاد نہیں ہے۔کیونکہ لفظ عین صوت نہیں ہے۔ بلکہ صوت کے لیے کیفیت ہے لہٰذا کراہت اور عدم کراہت صفات صوت میں سے ہوا تو یہ فصاحت میں مخل بھی نہیں ہوگا کیونکہ فصاحت صفات لفظ میں سے ہے اور مخل بالشئی اس شئی میں پائی جاتی ہے اور کراہت فصاحت لفظ میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ صفت صوت ہے لہٰذا کراہت فی السمع سے خلوص بھی ضروری نہ ہوا۔

قولہٗ: ضعف ھذین الوجھین ظاھر۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ان دونوں توجیہات کا رد کرنا ہے جو نظر کی تفصیل میں ذکر کی گئی ہیں۔

پہلی توجیہ کا رد یہ ہے کہ کراہت فی السمع ثقل سے پیدا نہیں ہوتی اگر تم کہو کہ اس صورت میں تو یہ غیر مخل بالفصاحت ہوگی تو ہم کہیں گے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ غیر مخل ہوگی بلکہ یہ مخل ہوگی کیونکہ عدم ثقل عدم خلل بالفصاحت کو واجب نہیں کرتا کیونکہ جائز ہے کہ یہ خلل کسی دوسرے امر کی وجہ سے ہو بایں طور پر کہ فصحاء نے جس طرح مکروہ فی الطبع الفاظ سے احتراز کیا ہے اسی طرح انہوں نے مکروہ فی السمع الفاظ سے بھی احتراز کیا ہے۔

دوسری توجیہ کے رد کا حاصل یہ ہے کہ شارح نے یہ نہیں کہا کہ لفظ وہ صوت ہی ہے بلکہ انہوں نے کہا کہ لفظ صوت کے قبیلے سے ہے تو ان کے کلام سے یہ کہاں لازم آ رہا ہے کہ وہ صوت ہی ہے حتی کہ اس پر تمہارا اعتراض لازم آئے۔

قولہٗ: الثالث ان الکراھۃ

یہاں سے شارح موجہین کی طرف سے تیسری توجیہ کو ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ فصاحت فی المفرد کے لیے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی کوئی حاجت نہیں ہے کیونکہ یہ مخل بالفصاحت ہی نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو مخل بالفصاحۃ مانیں تو لفظ فصیح کا غیر فصیح ہونا اور غیر فصیح کا فصیح ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے جب لازم باطل ہوا تو ملزوم بھی باطل ہوا۔
اس کی وجہ یہ ہے کہ کراہت فی السمع اور عدم کراہت یہ آواز کی طرف لوٹتی ہے تو اگر لفظ فصیح کو بری اور ناپسندیدہ آواز سے ادا کیا جائے تو وہ غیر فصیح ہو جائے گا تو تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہوگی کیونکہ لفظ فصیح اس سے خارج ہو گیا ہے اور اگر لفظ غیر فصیح کو اچھی آواز سے ادا کیا جائے تو وہ فصیح ہو جائے گا تو تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی کیونکہ لفظ غیر فصیح اس میں داخل ہو گیا ہے اور یہ باطل ہے جو باطل پر مشتمل ہو وہ خود باطل ہوتا ہے۔

قولہ: ولیس بشئی۔

شارح کی اس عبارت سے غرض مذکورہ توجیہ ثالث کا رد کرنا مقصود ہے حاصل رد یہ ہے کہ کراہت فی السمع یا عدم کراہت فی السمع اچھی یا بری آواز کی طرف نہیں لوٹتی ہے کیونکہ ہم جرشی کو اچھی آواز یا بری آواز سے بولیں یہ مکروہ ہی ہو گا۔ جبکہ اس کے برخلاف لفظ نفس کو اچھی یا بری آواز سے بولیں تو یہ پسندیدہ ہی ہوگا۔ لہٰذا یہ توجیہ بیان کرنا بلکہ غلط ہے۔ اسی طرح لفظ ھخعت اور ملح ہے کہ یہ ہر حال میں مکروہ فی السمع ہے اور اس کے برخلاف فخرت اور علم یہ ہر حال میں پسندیدہ ہیں اچھی آواز سے بولیں یا بری آواز سے بولیں۔

قولہ: الرابع ان مثل ذالك وقع في التنزيل۔

شارح کی غرض یہاں سے نظر کی چوتھی توجیہ بیان کر کے اس کا رد کرنا ہے۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ کراہت فی السمع سے خلوص کی حاجت نہیں ہے کیونکہ یہ مخل بالفصاحت نہیں ہے کیونکہ یہ تو قرآن پاک میں بھی واقع ہے اگر اس کو مخل بالفصاحت مانیں تو قرآن کا غیر فصیح کلمات پر مشتمل ہونا لازم آئے گا جیسے کہ ضیزی، دسر وغیرہ۔ کیونکہ یہ بھی مکروہ فی السمع رکھتے ہیں۔ لہٰذا اگر یہ کراہت فی السمع مخل بالفصاحت ہو تو ان کلمات کا غیر فصیح ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ باطل ہے کیونکہ قرآن پاک کا کلمات غیر فصیحہ پر مشتمل ہونا لازم آئے گا جو کہ اس بات کی طرف لے کر جائے گا کہ جہل یا عجز کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند و برتر ہے۔

قولہ: فيه ايضا بحث۔

یہاں سے شارح اس توجیہ رابع کا رد کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ضیزی اور دسر مکروہ فی

السمع ہے اور کراہت مخل بالفصاحت بھی ہے تو تم مذکورہ اعتراض پیش کرو گے تو ہم اس کے جواب میں یہ کہیں گے کہ کبھی مخل بالفصاحت اسباب کو ایسی اشیاء عارض ہو جاتی ہیں جسکی وجہ سے سبب منتفی ہو جاتا ہے اور لفظ فصیح ہو جاتا ہے اور یہاں بھی لفظ ضیزی اور دسر کو ایسے امر عارض ہوتے ہیں جو کہ خلل کے سبب کو مانع ہیں اور وہ یہ کہ لفظ ضیزی اس سورت کے آخر میں آیا ہے جس سورت کی آخری آیات میں الف مقصورہ آیا ہے تو اس سورت میں سابق اور لاحق کے ساتھ سجع کی موافقت ہے تو اس موافقت کے سبب لفظ ضیزی مخل بالفصاحت کے سبب سے خارج ہو گیا ہے۔ اسی طرح لفظ دسر اس سورت کے آخر میں آیا ہے جس کی آخری آیات میں راء ہے تو سابق ولاحق کے ساتھ سجع میں موافقت کی وجہ یہ مخل بالفصاحت کے سبب سے خارج ہو گیا ہے۔

عبارت: وَالْفَصَاحَةُ فِي الْكَلَامِ خُلُوصُهُ مِنْ ضُعْفِ التَّالِيفِ وَتَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ وَالتَّعْقِيدِ مَعَ فَصَاحَتِهَا حَالٌ مِنَ الضَّمِيرِ فِي خُلُوصِهِ اَی خُلُوصُهُ مِمَّا ذُكِرَ مَعَ فَصَاحَةِ كَلِمَاتِهِ وَاحْتُرِزَ بِهِ عَنْ نَحْوِ زَيْدٌ اَجْلَلُ وَشَعْرُهُ مُسْتَشْزِرٌ وَاَنْفُهُ مُسَرَّجٌ وَلَايَجُوزُ اَنْ يَّكُوْنَ حَالاً مِنَ الْكَلِمَاتِ فِي تَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ لِاَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ اَنْ يَّكُوْنَ الْكَلَامُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى الْكَلِمَاتِ الْغَيْرِ الْفَصِيْحَةِ مُتَنَافِرَةً كَانَتْ اَمْ لَا فَصِيْحاً لِاَنَّهُ صَادِقٌ عَلَيْهِ اَنَّهُ خَالِصٌ مِنْ تَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ حَالَ كَوْنِهَا فَصِيْحَةً فَافْهَمْ۔

ترجمہ: فصاحت فی الکلام یہ ہے کہ کلام کا ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے خالی ہونا اس حال میں کہ وہ تمام کلمات فصیح ہوں۔ مع فصاحتھا خلوصہ کی ہ ضمیر سے حال ہے یعنی کلام کا کلمات کے فصیح ہونے کے ساتھ مذکورہ چیزوں سے خالی ہونا اور اس قید سے زید اجلل، شعرہ مستشزر، انفہ مسرج کی مثل سے احتراز کیا گیا ہے اور اس کا تنافر کلمات سے حال بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں وہ کلام جو کہ کلمات غیر فصیحہ پر مشتمل ہو برابر ہو کہ وہ متنافر ہوں یا نہ ہوں۔ اس کا فصیح ہونا لازم آئے گا کیونکہ اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ وہ فصیح ہونے کے ساتھ تنافر کلمات سے خالی ہے پس تو اس کو سمجھ لے۔

وضاحت: قولہ۔ والفصاحۃ فی الکلام۔

ماتن علیہ الرحمۃ جب فصاحت مفرد کی تعریف اور اس کے مخلات سے فارغ ہوئے تو فصاحت کلام کی تعریف میں شروع ہوئے اور فصاحت کلام کو فصاحت متکلم پر اس لیے مقدم کیا کیونکہ فصاحت کلام موقوف علیہ ہے اور فصاحت متکلم موقوف ہے اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے۔

قولہٗ: مع فصاحتها حال۔

شارح کی غرض یہاں سے ماتن کے کلام کی ترکیب نحوی کو بیان کرنا ہے اور مع فصاحتھا کا کلام سے کیا تعلق ہے اس کو بیان کرنا ہے تا کہ اعراب بھی متعین ہو جائے کیونکہ جار مجرور جب کلام میں واقع ہوتا ہے تو اس کا کوئی نہ کوئی اعراب ہوتا ہے تو شارح نے کہا کہ یہ حال ہونے کی بنا پر منصوب ہے۔

قولہٗ: من الضمیر فی خلوصه۔

شارح کی غرض یہاں سے ذوالحال کو متعین کرنا ہے اور یہ عبارت بعض لوگوں کے موقف کے رد کے لیے بطور تمہید بھی ہے اور اس سے محترز عنہ کو متعین کرنا بھی مقصود ہے کیونکہ جب وہ حال ہے اور حال ذوالحال کے عامل کے لیے قید ہوتا ہے اور قید کبھی اتفاقی ہوتی ہے اور کبھی احترازی ہوتی ہے تو شارح نے کہا کہ یہ قید احترازی ہے اور اس کے ذریعے زید اجلل، شعرہ مستشزر اور انفہ مسرج جیسی مثالوں سے اعتراض کیا گیا ہے کیونکہ زید اجلل ایسا جملہ ہے جس میں ضعف تالیف تنافر کلمات اور تعقید اگر چہ نہیں ہے لیکن قید مع فصاحتھا اس مین منتفی ہے کیونکہ کلمہ اجلل قیاس کے مخالف ہے لہٰذا یہ فصیح نہیں ہے یہی حال شعرہ مستشزر اور انفہ مسرج کا ہے۔

قولہٗ: ولایجوز ان یکون حالا۔

شارح کی غرض یہاں سے بعض لوگوں کے موقف کو بیان کر کے ان کا رد کرنا ہے بعض لوگوں کا یہ موقف ہے کہ مع فصاحتھا اس کلمات سے حال ہے جو کہ فی تنافر الکلمات میں موجود ہے تو ان کے نزدیک الکلمات ذوالحال ہے اور تنافر اس کا عامل جبکہ مع فصاحتھا حال ہے۔

حاصل رد یہ ہے کہ اگر مع فصاحتھا کو تنافر کلمات کے کلمات سے حال بناتے ہیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ کلام جو کلمات غیر فصیحہ پر مشتمل ہو اس کا فصیح ہونا لازم آئے گا لیکن یہ لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا لازم تو اس لیے باطل ہے کیونکہ فصاحت کلمات فصاحت کلام میں شرط ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب شرط کا انتفاء ہو جائے تو مشروط بھی منتفی ہو جاتا ہے لہٰذا وہ کلام کیسے فصیح ہو سکتا ہے۔

اور یہ ملازمہ اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ جب مع فصاحتھا کلمات سے حال ہے اور حال عامل ذوالحال کے لیے قید ہوتا ہے اور عامل ذوالحال میں تنافر ہے اور خلوص عبارت ہے خلوت سے اور خلو نفی کے معنی میں ہے اور نفی جب مقید کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو وہ فقط قید کی طرف لوٹتی ہے اور مقید اپنے حال پر باقی رہتا ہے تو اس تقدیر پر معنی یہ بنے گا کہ فصاحت کلام

عبارت ہے کہ کلام تنافر پر مشتمل ہو اور فصاحت کلمات سے خالی ہو اور عکس مقصود ہے یا وہ نفی مقید اور قید دونوں کی طرف راجع ہوتی ہے تو اس صورت میں معنی یہ آئے گا کہ فصاحت کلام عبارت ہے کہ وہ تنافر اور فصاحت کلمات سے خالی ہو لہٰذا یہ بھی مقصود کے خلاف ہے لہٰذا املازمہ بھی باطل ہوا۔

قولہ: فافھم۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مع فصاحتھا کو کلمات سے حال بنانے کی صورت میں خلاف مقصود لازم آتا ہے کیونکہ نفی جب قید پر داخل ہوتی ہے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ نفی جب مقید بالقید پر داخل ہوتی ہے تو وہ فقط قید کی طرف راجع ہوتی ہے اس کی مثال جیسے ماجاء فی القوم اجمعون تو یہاں نفی قید اجمعون کی طرف راجع ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ نفی مقید اور قید دونوں کی طرف راجع ہو جیسے ماللظلمین من حمیم ولا شفیع یطاع تو نفی شفیع اور یطاع دونوں کی طرف راجع ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ نفی صرف مقید کی طرف راجع ہو اسکی مثال جیسے ولم یصر واعلی مافعلوا وھم یعلمون تو نفی یہاں افراد کی طرف لوٹ رہی ہے نہ اس علم کی طرف جو قید ہے۔ تو جب یہ تین صورتیں ہیں تو خلاف مقصود پہلی دو صورتیں میں لازم آتا ہے اور تیسری صورت میں خلاف مقصود لازم نہیں آتا ہے اور وہی مراد لے لیا جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب نفی مقید بالقید پر داخل ہوتی ہے تو متبادر الی الفہم یہی ہے کہ وہ یا تو فقط قید کی طرف لوٹتی ہے یا مقید بالقید کی دونوں کی طرف راجع ہوتی ہے اور فقط مقید کی طرف راجع ہونا یہ غیر متبادر الی الفہم ہے اور الفاظ کو متبادر الی الفہم معانی پر محمول کرنا زیادہ اولی ہے بنسبت انکو غیر متبادر الی الفہم پر محمول کیا جائے۔ اور یہ تعریف کا مقام ہے اور تعریف میں الفاظ کو متبادر الی الفہم معانی پر ہی محمول کیا جاتا ہے۔

اس عبارت میں مع فصاحتھا کی دوسری ترکیب کی طرف بھی اشارہ ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مع فصاحتھا خلوص مصدر سے مفعول ہو موصوف کے حذف کے ساتھ تو تقدیری عبارت یوں ہوگی خلوصہ خلوصا کا ئنا مع فصاحتھا تو اس تقدیر پر کوئی اعتراض سرے سے وارد ہی نہیں ہوگا۔

عبارت: فَالضَّعْفُ اَنْ یَّکُوْنَ تَالِیْفُ اَجْزَاءِ الْکَلَامِ عَلٰی خِلَافِ الْقَانُوْنِ النَّحْوِیِّ الْمُشْتَھِرِ

فِيمَا بَيْنَ مُعْظَمِ اَصْحَابِهٖ حَتّٰى يَمْتَنِعَ عِنْدَ الْجُمْهُورِ كَالْاَضْمَارِ قَبْلَ الذِّكْرِ لَفْظاً وَمَعْنًى نَحْوُ ضَرَبَ غُلَامُهٗ زَيْدًا فَاِنَّهٗ غَيْرُ فَصِيحٍ وَاِنْ كَانَ مِثْلُ هٰذِهِ الصُّورَةِ اَعْنِي مَااتَّصَلَ بِالْفَاعِلِ ضَمِيرُ الْمَفْعُولِ بِهٖ مِمَّا اَجَازَهُ الْاَخْفَشُ وَتَبِعَهٗ اِبْنُ جِنِّي لِشِدَّةِ اِقْتِضَاءِ الْفِعْلِ لِلْمَفْعُولِ كَالْفَاعِلِ وَاسْتَشْهَدَ بِقَوْلِهٖ جَزٰى رَبُّهٗ عَنِّي عَدِيَّ بْنَ حَاتِمٍ جَزَاءَ الْكِلَابِ الْعَاوِيَاتِ وَقَدْ فَعَلْ وَقَوْلِهٖ لَمَّا عَصٰى اَصْحَابُهٗ مُصْعِبًا اَدّٰى اِلَيْهِ الْكَيْلُ صَاعًا بِصَاعٍ وَرُدَّ بِاَنَّ الضَّمِيرَ لِلْمَصْدَرِ الْمَدْلُولِ عَلَيْهِ بِالْفِعْلِ اَيْ رَبُّ الْجَزَاءِ وَاَصْحَابُ الْعِصْيَانِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى اَيِ الْعَدْلُ وَاَمَّا قَوْلُهٗ جَزٰى بَنُوهُ اَبَاالْغِيْلَانِ عَنْ كِبَرٍ وَحُسْنِ فَعَالٍ كَمَا يُجْزٰى سِنِمَّارٌ وَقَوْلِهٖ اَلَا لَيْتَ شِعْرِيْ هَلْ يَلُوْمَنَّ قَوْمُهٗ زُهَيْرًا عَلٰى مَا جَرَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ فَشَاذٌّ لَايُقَاسُ عَلَيْهِ

ترجمہ: ضعف تالیف یہ ہے کہ کلام کے اجزاء کا اس قانون نحوی کے خلاف پر مرکب ہونا جو کہ نحو کے بڑے بڑے اصحاب کے درمیان مشہور ہو حتی کہ وہ جمہور کے نزدیک ممتنع ہو جیسے کہ اضمار قبل ذکر لفظاً اور معنی جیسے ضرب غلامہ زیدا پس یہ غیر فصیح ہے اگر چہ یہ اس صورت کے مثل ہے میری مراد مفعول بہ کی ضمیر کا فاعل کے ساتھ متصل ہونا یہ ان میں سے ہے جس کو اخفش نحوی نے جائز قرار دیا ہے اور ابن جنی نے اس کی اتباع کی ہے کیونکہ فعل مفعول کا شدت سے مقتضی ہوتا ہے جس طرح وہ فاعل کا مقتضی ہوتا ہے۔ اور اس نے شاعر کے اس قول سے استشھاد کیا ہے (جزی ربه عنی عدی بن حاتم جزاء الکلاب العاویات وقد فعل) اور شاعر کے اس قول سے (لما عصی اصحابه مصحبا ادی الیه الکیل صاعا بصاع) اور اس کا رد کیا گیا کہ ضمیر اس مصدر کیلیے ہے جس پر فعل کے ذریعے دلالت کی جا رہی ہے یعنی رب الجزاء اور اصحاب العصیان جیسا کہ اللہ کے اس قول میں ہے اعدلوا هو اقرب للتقوی یعنی عدل۔ اور بہر حال شاعر کا یہ قول جزی بنوه ابالغلیلا ن عن کبر وحسن فعل کما یجزی سنمار۔ اور شاعر کا یہ قول الالیت شعری هل یلومن قومه زهیرا علی ماجر من کل جانب یہ شاذ ہے ان پر قیاس نہ کیا جائے۔

وضاحت: قولہ فالضعف الخ ــــ

معرف کی وضاحت معرَّف کے اجزاء سے ہوتی ہے لہٰذا یہاں سے شارح ہر جزء کی وضاحت کریں گے لیکن کسی شئی

کی وضاحت کبھی مثال سے ہوتی ہے اور کبھی تعریف سے ہوتی ہے اور جب متون کی بناء اختصار پر ہے تو ماتن نے صرف مثال پر اکتفاء کیا اور شارح کا منصب یہ ہوتا ہے کہ ماتن کی ترک کی ہوئی باتوں کو بیان کرنا لہٰذا شارح نے یہاں ضعف تالیف کی تعریف حقیقی کو بیان کیا ہے۔

قولہ۔ المشتھر فیما بین معظم اصحابہ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔

سوال: یہ ہے کہ ضعف تالیف کی تعریف اس قول ان یکون تالیف اجزاء الکلام علی خلاف القانون سے کرنا درست نہیں ہے کیونکہ جب وہ قانون نحوی کے مخالف ہوگا تو فاسد ہوگا ضعف نہیں ہوگا کیونکہ ضعف اس کے جواز کو مستلزم ہے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ قانون نحوی سے مراد مطلق قانون نہیں ہے بلکہ مشہور قانون نحوی ہے اور جو قانون مشہور کے خلاف ہو وہ ضعف ہوتا ہے فاسد نہیں ہوتا ہے۔

قولہ۔ کالاضمار قبل الذکر۔

یہاں سے شارح کی غرض قانون نحوی مشہور کی مخالفت کی مثال دینا ہے اضمار قبل الذکر لفظا تو ظاہر ہے جیسے ضرب غلامہ زیدا۔ اضمار بعد الذکر لفظا جیسے جاءنی زید وھو راکب، اور اضمار بعد الذکر معنی کی مثال اعدلوا ھو اقرب للتقوی اور اضمار بعد ذکر المرجع حکما جیسے ضمیر شان اور قصہ میں ہوتا ہے اور اضمار بعد الذکر رتبۃ جیسے ضرب غلامہ زید وغیرہ۔

قولہ: اعنی ما اتصل بالفاعل۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اضمار قبل الذکر کو صرف اخفش اور ابن جنی نے جائز قرار دیا ہے بلکہ بالاتفاق جائز ہے جیسا کہ تنازع فعلین کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں جس میں فعل اول فاعل کا تقاضا کرے اور ثانی مفعول کا تقاضا کرے اور آپ فعل ثانی کو عامل بنا دیں اور اول فعل میں ضمیر نکال لیں یہ بھی اضمار قبل الذکر لفظا، معنی اور حکما ہے لیکن یہ بالاتفاق جائز ہے۔

جواب: ہماری یہاں اس صورت سے مطلق اضمار قبل الذکر نہیں ہے بلکہ وہ صورت مراد ہے جس میں مفعول موخر کی ضمیر فاعل مقدم سے ملی ہوئی ہو اور اس میں شک نہیں ہے کہ اخفش اور ابن جنی نے صرف اس صورت کو جائز قرار دیا

ہےاس کے علاوہ کسی اور نے جائز قرار نہیں دیا ہے۔

قولہ لشدۃ اقتضاء الفعل۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اخفش اور ابن جنی کی طرف سے دلیل قائم کرنا ہے ان کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اضمار قبل الذکر فاعل میں تو بالاتفاق جائز ہے کیونکہ فعل شدت سے فاعل کا تقاضا کرتا ہے اسی طرح مفعول میں بھی اضمار قبل الذکر جائز ہے کیونکہ فعل مفعول بہ کا بھی شدت سے تقاضا کرتا ہے کیونکہ فعل متعدی جس طرح فاعل کا تقاضا کرتا ہے اسی طرح مفعول کا بھی تقاضا کرتا ہے لہٰذا اضمار قبل الذکر فاعل میں جائز قرار دینا اور مفعول مین جائز قرار نہ دینا یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ فاعل میں اضمار قبل الذکر اس وجہ سے جائز نہیں قرار دیا کہ فعل فاعل کا شدت سے تقاضا کرتا ہے حتیٰ کہ تمہارا اعتراض وارد ہو بلکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ فاعل فعل کا جزء ہوتا ہے کیونکہ فعل، حدث، نسبت الی الزمان اور نسبت الی الفاعل پر دلالت کرتا ہے تو فاعل فعل کی جزء کا ایک کنارہ ہے لہٰذا وہ فعل جز ہوا جب فعل اس سے قبل مذکور ہوا تو گویا کہ فاعل بھی مذکور ہو چکا کیونکہ فعل کل کی مثل ہے۔ اور کل کا ذکر جزء کے ذکر کو مستلزم ہے لہٰذا فاعل مین اس وجہ سے اضمار قبل الذکر کو جائز قرار دیا ہے جبکہ مفعول فعل کا مدلول نہیں ہوتا۔ یہان تک کہ فعل کا مذکور ہونا مفعول کا مذکور تسلیم کر لیا جائے اور اس کی طرف ضمیر کا لوٹانا درست ہو جائے لہٰذا اخفش اور ابن جنی کا استدلال مندفع ہو گیا۔

قولہٗ: واستشهد بقوله جزى ربه عدى بن حاتم۔

شارح کی غرض اس شعر سے اخفش اور ابن جنی کے استدلال کو نقل کرنا ہے۔ ان کے استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ اس صورت میں جس میں مفعول بہ کی ضمیر فاعل کے ساتھ ملی ہوئی ہو تو اس وقت اضمار قبل الذکر جائز ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس شعر میں واقع ہوا ہے کیونکہ جزی فعل ہے اور رب فاعل ہے اور جو اس کے ساتھ متصل ضمیر ہے وہ عدی کی طرف کی لوٹ رہی ہے جو کہ مفعول بہ ہے اگر اس صورت میں اضمار قبل الذکر جائز نہ ہوتا تو شاعر اس کو استعمال نہ کرتا تو جب شاعر نے اس کو استعمال کیا تو معلوم ہوا کہ یہ جائز ہے اس شعر کا شان ورود یہ ہے کہ جب عدی بن حاتم نے شاعر پر ظلم کیا تو شاعر نے غم کی وجہ سے یہ شعر کہا تھا۔

قولہٗ: ولما عصى اصحابه مصعباً

یہاں سے شارح کی غرض اخفش اور ابن جنی کا دوسرا استدلال ذکر کرنا ہے حاصل استدلال یہ ہے کہ اس صورت میں

اضمار قبل الذکر جائز ہے جیسا کہ اس شعر میں شاعر نے استعمال کیا ہے کیونکہ عصی فعل ہے اور اصحابہ فاعل ہے اور اس کے ساتھ متصل ضمیر مصعب کی طرف راجع ہے جو کہ مفعول بہ ہے۔ اگر یہ جائز نہ ہوتا تو شاعر اس کو استعمال نہ کرتا اس شعر کا شان ورود یہ ہے کہ عراق میں ایک حاکم تھا مصعب نے اس کو قتل کر دیا اور اسکی حکومت پر قبضہ کر لیا مالک بن مروان شام سے لشکر لیکر مصعب پر حملہ آور ہوا تو مصعب کا لشکر بھاگ گیا اور اس کو اکیلا چھوڑ دیا مالک بن مروان نے اس پر غلبہ حاصل کر کے اس کو قتل کر دیا تو اس پر شاعر نے یہ شعر کہا تھا۔

قولہ۔ورد بان الضمیر للمصدر۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ان دونوں استدلالوں کا جواب دینا ہے پہلے کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ربہ کی ضمیر متصل عدی کی طرف راجع ہے بلکہ وہ اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر فعل جزی دلالت کر رہا ہے اور وہ مصدر جزاء ہے لہٰذا تمہارا استدلال مکمل نہیں ہے۔

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اصحابہ کی ضمیر متصل مصعب کی طرف راجع ہے بلکہ یہ اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر فعل عصی دلالت کر رہا ہے اور وہ مصدر عصیان ہے لہٰذا تمہارا استدلال مکمل نہیں ہے۔

قولہ۔اما قولہ جزی بنوہ اباالغیلان الخ۔

شارح کی غرض ایک اور استدلال کا رد کرنا ہے۔ استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اضمار قبل الذکر اس صورت میں جائز ہے جس میں مفعول بہ مؤخر کی ضمیر فاعل مقدم سے ملی ہو جیسا کہ ان دو اشعار میں استعمال ہوا بہر حال پہلے شعر میں تو اس طرح کہ جزی فعل ہے اور بنوہ فاعل ہے اور اس کے ساتھ ضمیر متصل اباالغیلان کی طرف راجع ہے جو کہ مفعول بہ ہے اگر یہ صورت جائز نہ ہوتی تو شاعر اس کو استعمال نہ کرتا اسی طرح دوسرے شعر میں یلومن فعل ہے اور قومہ فاعل ہے اور اس کے ساتھ ضمیر متصل زھیر کی طرف راجع ہے جو کہ مفعول بہ ہے تو معلوم ہوا کہ اس صورت میں اضمار قبل الذکر جائز ہے۔

قولہ۔فشاذ لایقاس علیہ۔

شارح کی غرض یہاں سے ان دونوں استدلالات کو رد کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اضمار قبل الذکر ان دونوں شعروں میں شاذ ہے۔ لہٰذا کسی دوسری شئی کو ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے اور شاذ کا معنی یہ ہے کہ قاعدہ کا اس سے استنباط نہیں ہوتا ہے حتی کہ اس کے ذریعے کسی قاعدے پر اعتراض کیا جا سکے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ کیا وجہ ہے شارح نے ان دونوں کا جواب شاذ کہہ کر دیا ہے جبکہ سابقہ مذکورہ جواب بھی ان میں

جاری ہوسکتا تھا اور اس طرح کہ بنوہ کی ضمیر ابا الغیلان کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ وہ اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر فعل جزی دلالت کرر ہا ہے۔ اور ثانی شعر میں بھی یہ جواب دیا جاسکتا تھا کہ قومہ کی ضمیر اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر یلومن فعل دلالت کرر ہا ہے۔ اور وہ مصدر لوم ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس کا جواب شاذ لایقاس علیہ کہہ کر جواب دیا۔ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ شارح کی غرض پہلے شعر سے بنوہ کی ابا الغیلان کے ساتھ قباحت کی زیادتی کو یہاں بیان کرنا تھا جو کہ اس صورت میں حاصل ہوسکتا تھا کہ ضمیر کو ابا الغیلان کی طرف لوٹایا جاتا اور دوسرے شعر میں شاعر کی غرض زھیر پر اس کی قوم کو ابھارنا تھا اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوسکتا ہے جبکہ ضمیر کو زھیر کی طرف لوٹایا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ شارح نے شذوذ والا جواب اختیار کیا ہے اور سابقہ جواب کو اختیار نہیں کیا ہے۔

عبارت: وَالتَّنَافُرُ اَنْ تَكُوْنَ الْكَلِمَاتُ ثَقِيْلَةً عَلَى اللِّسَانِ فَمِنْهُ مَاهُوَ مُتَنَاهٍ فِي الثِّقْلِ كَقَوْلِهٖ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ ۔ اِسْمُ رَجُلٍ قَبْرٌ صَدْرُهٗ وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ اَیْ خَالٍ مِنَ الْمَاءِ وَالْكَلَاِ وَمِنْهُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهٖ اَیْ قَوْلِ اَبِیْ تَمَامٍ كَرِيْمٌ مَتٰى اَمْدَحْهُ اَمْدَحْهُ وَالْوَرٰى مَعِیَ الْوَرٰى مُبْتَدَأٌ خَبَرُهٗ مَعِیَ وَالْوَاوُ لِلْحَالِ وَاِذَا مَالُمْتُهٗ لُمْتُهٗ وَحْدِیْ اَیْ لَايُشَارِكُنِیْ اَحَدٌ فِیْ مَلَامَتِهٖ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ دُوْنَ الْمَلَامَةِ وَفِیْ اِسْتِعْمَالِ اِذَا وَالْفِعْلِ الْمَاضِیْ هٰهُنَا اِعْتِبَارٌ لَطِيْفٌ وَهُوَ اِيْهَامُ ثُبُوْتِ الدَّعْوٰى كَاَنَّهٗ تَحَقَّقَ مِنْهُ اللَّوْمُ فَلَمْ يُشَارِكْهُ اَحَدٌ لٰكِنْ مُقَابَلَةُ الْمَدْحِ بِاللَّوْمِ دُوْنَ الذَّمِّ اَوِ الْهِجَاءِ عَابَهُ الصَّاحِبُ۔

ترجمہ: اور تنافر یہ ہے کہ کلمات کا زبان پر جاری ہونا اس کی ایک قسم تو وہ ہے جو بھاری پن میں انتہا کو پہنچی ہوتی ہو جیسے اس کا قول لیس قرب قبر حرب قبر۔ حرب کی قبر کے قریب کوئی قبر نہیں ہے حرب ایک شخص کا نام ہے اس کا پہلا مصرعہ ہے اور حرب کی قبر خالی مکان میں ہے قفر اس مکان کو کہتے ہیں جہاں پانی اور گھاس وغیرہ نہ ہو۔ اور اس کی دوسری قسم وہ ہے جس میں ثقل کم ہوتا ہے جیسا کہ ابی تمام کا قول ہے وہ ایسا کریم ہے کہ جب میں اسکی تعریف کرتا ہوں ساری مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور الوری مبتداء ہے اور اس کی خبر معی ہے۔ اور واؤ حالیہ ہے اور جب میں اس کی ملامت کرتا ہوں تو اکیلا ہی ملامت کرتا ہوں یعنی کوئی شخص بھی اس کی ملامت میں میرے ساتھ شریک نہین ہوتا ہے کیونکہ وہ مدح ہی کا مستحق ہے نہ کہ ملامت کا مستحق ہے اور اذا اور فعل ماضی کے استعمال کرنے مین ایک باریک اعتبار ہے اور وہ یہ ہے ثبوت

دعوی کا وہم ڈالنا گویا کہ اس کی جانب سے ملامت ہو چکی ہے لیکن کوئی بھی اس کے ساتھ شریک نہیں ہوا۔لیکن مدح کا مقابلہ لوم سے کیا جاتا ہے نہ کہ ذم یا ہجو سے صاحب نے اس پر عیب لگایا ہے۔

وضاحت: قولہ والتنافر۔

یہاں سے ماتن علیہ الرحمۃ نے دوسرے جزء کو بیان کیا ہے اور تنافر کی وضاحت دو مثالوں سے کی اور اس کی تعریف حقیقی بیان نہیں کی اختصار کے پیش نظر۔لہذا شارح نے اپنے منصب کا خیال کرتے ہوئے تنافر کی تعریف حقیقی کو بیان کیا ہے آگے شارح نے تنافر کی دو اقسام بیان کی ہیں۔

قولہ: فمنه ماهو متناهي۔

یہاں سے شارح تنافر کی پہلی قسم کو بیان کر رہے ہیں پہلی قسم وہ ہے کہ جو ثقل میں انتہاء کو پہنچا ہوا ہو اس کی مثال یہ شعر ہے۔(ليس قرب قبر حرب قبر + قبر حرب بمكان قفر) اس شعر کا شان ورود یہ ہے کہ حرب بن امیر اور مرد اس اسلمی بازار عکاظ کی طرف گئے اور جب وہاں سے فارغ ہوئے اور واپس آنے لگے تو دونوں ایک ایسے مقام پر پہنچے جہاں کثرت سے درخت تھے اور وہ زمین زراعت کے قابل تھی۔ان دونوں نے ان جھاڑیوں کو جلا دیا تا کہ زمین کو صاف کر کے اس پر زراعت کی فصل کی جا سکے لیکن وہ جنات کا مسکن تھا تو بعض جنات اس مقام سے سانپوں کی صورت میں بھاگنے لگے اور بعض آگ میں جل گئے تو بعض جنوں نے اس زور سے چیخیں ماریں کہ یہ صرب بن امیر مر گیا۔پھر جب ان کے گھر والے ان کو ڈھونڈتے ہوئے یہاں آئے تو ایک جن نے یہ شعر کہا تھا۔

قولہ: ومنه مادون ذلك۔

یہاں سے شارح تنافر کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں کہ جو ثقل میں انتہاء کو نہ پہنچا ہوا ہو۔اس شعر کا شان ورود یہ ہے کہ یہ شعر ابو تمام کا ہے جو کہ اس نے ابو مغیث موسیٰ بن ابراہیم کی مدح میں ایک قصیدہ لکھا تھا جب ایک جماعت نے ان پر تہمت لگائی کہ ابو تمام نے ابو مغیث کی مذمت بیان کی ہے تو ابو تمام نے اس تہمت سے براءت کے لیے یہ قصیدہ لکھا جس کا یہ ایک شعر ہے۔

شارح کا قول الواؤ حال ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے اور امدحہ شرط ہے اور ثانی امدحہ جزاء ہے اور شرط اور جزء کے درمیان مغایرت شرط ہے لیکن یہاں پر یہ مغایرت نہیں پائی جا رہی ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ والوری مثی میں واؤ حالیہ ہے اور الوری امدحہ ثانی کی ضمیر سے حال بن رہا ہے اور حال ذوالحال کے عامل کے لیے قید ہوتا ہے اور ذوالحال میں عامل امدحہ ثانی ہے تو اس صورت میں امدحہ ثانی مقید ہوا اور اول امدحہ مطلق ہوا اور مطلق اور مقید میں مغایرت ظاہر ہے۔

قولہ: فی استعمال اذا والفعل الماضی۔

شارح کی غرض یہاں سے علامہ زوزنی کا رد کرنا ہے علامہ زوزنی کہتے ہیں کہ (اذا) یقین کے لیے آتا ہے اور اس کا استعمال اس مقام مدح میں مناسب نہیں ہے کیونکہ لوم کی تحقیق ممدوح کے لیے مناسب نہیں ہے بلکہ یہ مقام تو لفظ (اِن) کا ہے جو کہ شک اور تردد کے لیے آتا ہے۔

تو شارح نے اس کا رد کیا کہ اذا اور فعل ماضی کے استعمال کرنے میں ایک لطیف نکتہ ہے اور وہ ثبوت دعوی کا وہم ڈالنا ہے گویا کہ اس کی طرف سے ملامت ثابت ہو چکی ہے لیکن کوئی بھی شخص اس کے ساتھ شریک نہ ہوا تو اس میں زیادہ مدح موجود ہے کیونکہ جب اس کی جانب ملامت ثابت ہو چکی اور کوئی بھی شریک نہیں ہوا تو اس سے معلوم ہوا کہ ممدوح بلند مرتبہ والا ہے کہ وہ صرف مدح ہی کا مستحق ہے نہ کہ ملامت کا۔

قولہ: لکن مقابلة المدح دون الذم۔

شارح کی غرض یہاں سے شعر میں پائے جانے والے ایک نقصان کو بیان کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ مدح کا مقابلہ لوم سے کرنا یہ عربی محاورات کے خلاف ہے کیونکہ عربی محاورات میں مدح کا مقابلہ ذم اور ھجو سے کیا جاتا ہے اور یہ وہ عیب ہے جس کی نشاندہی صاحب یعنی اسماعیل بن عباد نے کی تھی۔ جب اسماعیل کے استاد عمید نے اس سے کہا کہ اس شعر میں کونسی خرابی ہے تو اسماعیل نے کہا کہ مدح کا مقابلہ لوم سے کیا گیا ہے جو کہ عربی محاورات کے مخالف ہے۔ تو عمید نے کہا کہ اس کے علاوہ کوئی اور خرابی بھی ہے تو اسماعیل نے کہا کہ مجھے تو معلوم نہیں ہو رہی ہے تو عمید نے کہا کہ یہاں امدحہ امدحہ کا تکرار ہو رہا ہے حاء اور ھاء کو جمع کرتے ہوئے جس کی وجہ سے یہ شعر حد اعتدال سے خارج ہو چکا ہے۔ یہاں یہ جو کہا گیا کہ مدح کا مقابلہ لوم سے کیا گیا ہے یہ اس شعر میں خرابی ہے تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ جب (ان) کے مقام پر اذا کو غرض مذکور کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے تو لوم کو ذم اور ھجو کے مقام پر کیوں نہیں استعمال کیا جاسکتا کسی غرض کی وجہ سے اور وہ غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ممدوح ایسا شخص ہے کہ جس میں ھجو اور ذم متصور ہی نہیں ہوسکتا ہے اور وہ قطعاً اس کا مستحق ہی نہیں ہے اور اس میں مبالغہ بھی ہے رعایت ادب بھی ہے۔

عبارت: قَالَ الْمُصَنِّفُ فَاِنَّ فِي اَمْدَحُهُ ثِقْلاً لِمَابَيْنَ الْحَاءِ وَالْهَاءِ مِنَ التَّنَافُرِ وَلَعَلَّهُ اَرَادَاَنَّ فِيْهِ شَيْئاً مِنَ الثِّقْلِ وَالتَّنَافُرِ فَاِذَا انْضَمَّ اِلَيْهِ اَمْدَحُهُ الثَّانِي تَضَاعَفَ ذٰلِكَ الثِّقْلُ وَحَصَلَ التَّنَافُرُ وَلَمْ يُرِدْ اَنَّ مُجَرَّدَ اَمْدَحُهُ غَيْرُ فَصِيْحٍ فَاِنَّ مِثْلَهُ وَاقِعٌ فِي التَّنْزِيْلِ نَحْوُ فَسَبِّحْهُ وَالْقَوْلُ بِاشْتِمَالِ الْقُرْاٰنِ عَلٰى كَلَامٍ غَيْرِ فَصِيْحٍ مِمَّالَايَجْتَرِئ عَلَيْهِ الْمُؤْمِنُ صَرَّحَ بِذٰلِكَ اِبْنُ الْعَمِيْدِ وَهُوَ اَوَّلُ مَنْ عَابَ هٰذَا الْبَيْتَ عَلٰى اَبِي تَمَامٍ حَيْثُ قَالَ هٰذَا التَّكْرَارُ فِي اَمْدَحُهُ اَمْدَحُهُ مَعَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَاءِ وَالْهَاءِ وَهُمَا مِنْ حُرُوفِ الْحَلْقِ خَارِجٌ عَنْ حَدِّ الْاِعْتِدَالِ نَافِرٌ كُلَّ التَّنَافُرِ وَلَوْقَالَ فَاِنَّ فِي تَكْرِيْرِ اَمْدَحُهُ ثِقْلاً لَكَانَ اَوْلٰى وَبَيْنَ الْمِثَالَيْنِ فَرْقٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنَّ مَنْشَاءَ الثِّقْلِ فِي الْاَوَّلِ نَفْسُ اِجْتِمَاعِ الْكَلِمَاتِ وَفِي الثَّانِي حُرُوْفٌ مِنْهَا وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ مِنَ التَّنَافُرِ جَمْعُ كَلِمَةٍ مَعَ اُخْرٰى غَيْرُ مُتَنَاسِبَةٍ لَهَا كَجَمْعِ سَطْلٍ مَعَ قِنْدِيْلٍ وَمَسْجِدٍ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحُمَامِي مَثَلاً وَهُوَ وَهْمٌ لِاَنَّهُ لَايُوْجِبُ الثِّقْلَ عَلَى اللِّسَانِ فَهُوَ اِنَّمَا يَخِلُّ بِالْبَلَاغَةِ دُوْنَ الْفَصَاحَةِ۔

ترجمہ: مصنف نے کہا کہ امدحہ میں کچھ ثقل اور تنافر ہے تو جب دوسرا امدحہ اس کے ساتھ ملا تو یہ ثقل دگنا ہوگیا اور تنافر حاصل ہوگیا اور یہ مراد نہیں ہے کہ محض امدحہ غیر فصیح ہے کیونکہ اس کی مثل تو قرآن پاک میں بھی فسبحہ موجود ہے اور یہ بات کہنا کہ قرآن پاک کلام غیر فصیح پر مشتمل ہے اس کی کوئی مومن جرأت نہیں کرسکتا ہے۔

اور اس تنافر کی صراحت ابن عمید نے کی ہے اور یہی سب سے پہلا ہے جس نے ابوتمام کے اس شعر کے عیب کو بیان کیا جب اس نے کہا کہ یہ تکرار امدحہ امدحہ میں حاء اور ھاء کے جمع کے ساتھ آرہا ہے اور یہ دونوں حروف حلقی میں سے ہیں جو کہ اس کو حد اعتدال سے خارج کررہے ہیں اور مکمل تنافر پیدا کررہے ہیں۔ اور اگر مصنف یوں کہتے کہ امدحہ کے تکرار میں ثقل ہے تو یہ زیادہ بہتر ہوتا۔

اور دونوں مثالوں میں ایک دوسرا فرق ہے اور وہ یہ اول مثال میں ثقل کا منشاء نفس کلمات کا جمع ہونا ہے جبکہ دوسری مثال میں حروف کا جمع ہونا ہے اور بعض لوگوں نے گمان کیا کہ تنافر یہ ہے کہ ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کے ساتھ بغیر مناسبت کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے جیسے کہ سطل کو قندیل کے ساتھ اور مسجد کو حمامی کی طرف نسبت کرتے ہوئے جمع کردیا جائے اور یہ ان کا صرف وہم ہے کیونکہ یہ زبان پر ثقل کو ثابت نہیں کرتا ہے تو

یہ بلاغت میں تو مخل ہو سکتا ہے لیکن فصاحت میں مخل نہیں ہو سکتا ہے۔

وضاحت: قال المصنف۔

مصنف کی غرض اس قول سے مثال کو ممثل لہ کے ساتھ تطبیق دینا ہے جبکہ شارح کی غرض اس کو نقل کر کے اس پروارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے اور مصنف کی بات کا درست محمل بیان کرنا ہے۔

سوال: جب ثقل کا سبب محض جاء اور حاء کا جمع ہو جانا ہے تو اس بناء پر تو قرآن کا کلام غیر فصیح پر مشتمل ہونا لازم آئے گا کیونکہ قرآن پاک میں بھی فسبحہ موجود ہے اور یہ بات کوئی مومن نہیں کہہ سکتا ہے؟

جواب: شارح نے لعلہ اراد سے اس کا جواب دیا کہ یہ سوال اس وقت ہو سکتا ہے اگر مصنف کے کلام کی مراد یہ ہو کہ حاء اور ھاء کے جمع سے محض ثقل پیدا ہو جاتا ہے جو کہ مخل بالفصاحۃ ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس میں تھوڑا سا ثقل تھا لیکن جب دوسرا امدحہ ملا تو یہ ثقل دگنا ہو گیا جس سے تنافر پیدا ہو گیا جو کہ مخل بالفصاحۃ ہے۔

اور مصنف کی اس مراد کی تائید ابن عمید کی صراحت سے بھی ہوتی ہے ابن عمید نے ہی سب سے پہلے اس عیب کی صراحت کی تھی اور وہ امام الفن ہیں تو جب امام الفن نے اس کی صراحت کر دی ہے تو معلوم ہوا کہ مصنف بھی اس کا قائل ہے کیونکہ امام الفن کی مخالفت کرنا صحیح نہیں ہے۔

قولہٗ: ولو قال فان فی تکریر امدحہ

شارح کی غرض اس عبارت سے مصنف پر ایک اعتراض کرنا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مصنف کی یہی غرض ہے اپنے کلام سے جو کہ آپ نے بیان کیا ہے تو مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں کہتے فان فی تکریر امدحہ ثقلاً باوجود کہ مصنف نے ایسا نہیں کہا؟ شارح نے اس اعتراض کو اولویت سے شروع کیا کیونکہ اس کا جواب ممکن تھا اور وہ یہ ہے کہ مصنف کا کلام حذف مضاف پر محمول ہے اور تقدیری عبارت یوں بنے گی فان فی تکریر امدحہ الخ لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔

قولہٗ: وبین المثالین فرق آخر۔

شارح کی غرض ان دونوں شعروں میں ایک دوسرا فرق بیان کرنا ہے پہلا فرق تو یہ تھا کہ شعر اول ثقل میں انتہاء کو پہنچا ہوا ہے۔ اور دوسرے میں ثقل کم ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ شعر اول میں ثقل کا سبب اجتماع کلمات ہے اور ثانی میں اجتماع حروف ہے۔

قولہٗ: وزعم بعضھم ان من تنافر۔

اس عبارت سے ایک زاعم کی غرض ہے اور دوسری شارح کی غرض ہے زاعم کی غرض یہ ہے کہ منشاء ثقل کو بیان کرنا ہے۔علامہ خلخالی کہتے ہیں کہ اگر بعض حروف کو بغیر مناسبت کے ایک دوسرے کے ساتھ جمع کر دیا جائے تو اس سے بھی تنافر پیدا ہو جاتا ہے جیسے سطل کو قندیل کے ساتھ اور مسجد کو حمام کے ساتھ جمع کر دیا جائے حالانکہ ان کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

شارح کی غرض اس کو رد کرنا ہے شارح کہتے ہیں کہ یہ منشاء ثقل بیان کرنا محض وھم ہے کیونکہ دو کلموں کا غیر مناسب جمع ہونا زبان پر ثقل کو واجب نہیں کرتا ہے بلکہ یہ بلاغت کے مخل ہوگا کیونکہ بلاغت کہتے ہیں کلام کو مقتضی حال کے مطابق لانا اور یہ اس وقت حاصل ہوگا جب دو کلمات کو مناسب جمع کر دیا جائے لیکن یہ فصاحت کے مخل نہیں ہو سکتا ہے۔

عبارت: وَالتَّعْقِيْدُ اَیْ كَوْنُ الْكَلَامِ مُعَقَّدًا عَلٰى اَنَّ الْمَصْدَرَ مِنَ الْمَبْنِيِّ لِلْمَفْعُوْلِ اَنْ لَايَكُوْنَ اَیِ الْكَلَامُ ظَاهِرَ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ مِنْهُ لِخَلَلٍ وَاقِعٍ اِمَّا فِى النَّظْمِ بِاَنْ لَايَكُوْنَ تَرْتِيْبُ الْاَلْفَاظِ عَلٰى وَفْقِ تَرْتِيْبِ الْمَعَانِيْ بِسَبَبِ تَقْدِيْمٍ اَوْتَاخِيْرٍ اَوْ حَذْفٍ اَوْاَضْمَارٍ اَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا يُوْجِبُ صُعُوْبَةَ فَهْمِ الْمُرَادِ وَاِنْ كَانَ ثَابِتًا فِي الْكَلَامِ جَارِيًا عَلَى الْقَوَانِيْنِ فَاِنَّ سَبَبَ التَّعْقِيْدِ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ اِجْتِمَاعَ اُمُوْرٍ كُلٍّ مِّنْهَا شَايِعُ الْاِسْتِعْمَالِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ وَيَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ التَّعْقِيْدُ حَاصِلاً بِبَعْضٍ مِّنْهَا لٰكِنَّهٗ مَعَ اِعْتِبَارِ الْجَمِيْعِ يَكُوْنُ اَشَدَّ وَاَقْوٰى فَذِكْرُ ضُعْفِ التَّاْلِيْفِ لَايَكُوْنُ مُغْنِيًا عَنْ ذِكْرِ التَّعْقِيْدِ اللَّفْظِي كَمَاتَوَهَّمَهٗ بَعْضُهُمْ۔

ترجمہ: اور تعقید یہ ہے کہ کلام کا معقد ہونا اس بناء پر کہ مصدر مبنی للمفعول ہے کہ کلام اپنے معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہ ہو اس خلل کی وجہ سے جو یا تو نظم میں واقع ہے بایں طور پر کہ الفاظ کی ترتیب کے موافق نہ ہو تقدیم یا تاخیر یا حذف یا اضمار یا ان اسباب کے سبب جو معنی کے فہم کو مشکل بناتے ہیں اگر چہ وہ کلام میں ثابت ہو قوانین پر جاری ہو کیونکہ تعقید کا سبب جائز ہے کہ چند ایسے امور کا جمع ہونا ہو جن میں سے ہر ایک کلام عرب میں جائز الاستعمال ہو اور جائز ہے کہ تعقید ان میں سے بعض کے سبب حاصل ہو جائے تمام کے ساتھ وہ شدید اور قوی ہو جائے تو ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر کرنے سے مستغنی نہیں کرتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے اس کا وھم کیا ہے۔

وضاحت: قولہ والتعقید۔ای کون الکلام معقداً۔

شارح کی غرض اس عبارت سے دو اعتراضوں کا جواب دینا مقصود ہے۔

سوال اول: یہ ہے کہ تعقید کو فصاحت کلام کے مخلات سے شمار کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ مخل الشئی تو وہ ہوتی ہے جو اس شئی میں پائی جائے۔ اور تعقید کلام میں نہیں پائی جاتی کیونکہ یہ متکلم کی صفت ہے اور فصاحت کلام کی صفت ہے؟

سوال ثانی: یہ ہے کہ تعقید کی تعریف لا یکون الکلام ظاہرُ الدلالۃ علی المعنی المراد سے کرنا درست نہیں ہے کیونکہ دلالت کا ظہور اور خفا صفات کلام میں سے ہے اور تعقید متکلم کی صفات میں سے ہے اور کلام اور متکلم ایک دوسرے کے متبائین ہیں تو یہ تعریف بالمتباین ہوئی جو کہ درست نہیں ہے؟

جواب: شارح نے ان دونوں اعتراضوں کا جواب دیا کہ یہ دونوں اعتراض اس وقت وارد ہو سکتے تھے جب تعقید مصدر مبنی للفاعل ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ مبنی للمفعول ہے لہٰذا تقدیری عبارت یوں بنے گی کون الکلام معقداً اس معنی سے کلام کی صفت ہے لہٰذا مذکورہ دونوں سوالات وارد نہیں ہو سکتے ہیں۔

قولہ: المعنی المراد منہ۔

شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ غرابت کے بعد تعقید کا ذکر کرنا لغو ہے کیونکہ غرابت سے خلوص تعقید سے خلوص کو مستلزم ہے کیونکہ غرابت بھی یہ ہے کہ لفظ معنی پر ظاہر الدلالۃ نہ ہو؟

جواب: کہ تعقید کا ذکر لغو نہیں ہے کیونکہ غرابت میں معنی سے مراد لغوی ہے جبکہ تعقید میں معنی سے مراد معنی مرادی ہے لہٰذا تعقید کا ذکر لغو نہ ہوا۔

قولہ: لخلل۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے تعقید کی تقسیم کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ اسکی دو اقسام ہیں۔ (۱) تعقید لفظی (۲) تعقید معنوی اور ساتھ ہی ایک وھم کو دور کرنا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ جب تعقید کی تعریف یہی ہے جو ذکر کی گئی تو اس سے متشابہ مشکل اور مجمل کا مخل بالفصاحت ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ بھی اپنے معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہیں ہوتے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ متشابہ، مشکل اور مجمل کا مخلل بالفصاحت ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کا اپنے معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہ ہونا کسی نظم یا انتقال میں خلل کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ ارادہ متکلم کی وجہ سے ہوتا ہے۔

قولہٗ: واقع۔

شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ماتن کا قول فی النظم اپنے متعلق کے اعتبار سے خلل کی صفت بن رہی ہے اور وہ لفظ واقع ہے۔

سوال: ماتن نے اپنے سابقہ طریقہ کار سے عدول کیوں کیا کیونکہ ان کا طریقہ تو یہ تھا کہ وہ صرف مثال پر اکتفاء کرتے تھے؟

جواب: یہاں ماتن نے ایک ضرورت کی وجہ سے سابقہ طریقہ سے عدول کیا ہے اور وہ ضرورت یہ ہے کہ اگر ماتن مثال پر اکتفا کرتے تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوتا یا تو ایک مثال ذکر کرتے تو مقصود حاصل نہ ہوتا کیونکہ تعقید کی دو اقسام ہیں یہ معلوم نہ ہوتا کہ یہ کس قسم کی مثال ہے۔ اور اگر دو مثالیں ذکر کرتے تو بھی مراد تام نہ ہوتی کیونکہ اس صورت میں معلوم نہیں ہوتا تھا کہ کون سی مثال کس قسم کی ہے لہٰذا اس ضرورت کی وجہ سے سابقہ طریقہ سے عدول کیا ہے۔

قولہٗ: بسبب تقدیم وتاخیر۔

سوال: یہ ہے کہ تقدیم کے ذکر کے بعد تاخیر کا ذکر لغو ہے کیونکہ ایک شئی کا دوسری پر مقدم ہونا دوسری شئی کے تاخیر کو مستلزم ہے۔

جواب: یہ ہے کہ تقدیم اور تاخیر سے مراد کسی شئی کا دوسری پر مقدم ہونا مراد نہیں ہے بلکہ تقدیم سے مراد ہے شئی کا اپنے محل اصلی سے مقدم ہونا اور اسی طرح تاخیر سے مراد ہے کسی شئی کا اپنے محل اصلی سے مؤخر ہونا لہٰذا استدراک لازم نہ آیا۔

قولہٗ: وان کان ثابتا فی الکلام جاریا علی قانون۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنے قول ذکر ضعف التالیف کے لیے تمہید کو بیان کرنا ہے اور دوسری غرض بعض لوگوں کے وہم کا رد کرنا بھی ہے بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ کلام میں تعقید چند ایسے امور سے حاصل ہوتی ہے جن میں سے ہر ایک قانون نحوی کے مخالف ہو۔ اور یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ تعقید بسیط ہے جو کہ شدت اور ضعف کو قبول نہیں کرتی ہے تو ان لوگوں کا مدعیٰ دو جزؤوں سے مرکب ہے اور ان لوگوں نے جزء اول پر یہ فرع پیش کی کہ ضعف تالیف کا ذکر تعقید کے ذکر سے مستغنی کر دیتا ہے لہٰذا اس کے بعد تعقید کا ذکر کرنا مستدرک ہے۔ اور ان لوگوں نے جزء ثانی پر یہ تفریع پیش کی کہ آنے والے شعر میں مخلات فصاحت کے بیان میں تقدیم مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ پر ذکر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ تقدیم بالاتفاق جائز

ہے باوجود یہ کہ اس شعر میں خلل دوسری وجوہات کی وجہ سے آرہا ہے۔

تو شارح نے ان لوگوں کا رد کیا ہے۔شارح نے ان کی جزءاول پر رد اپنے قول فان بسبب التعقید بجزء ان یکون الخ سے کیا ہے۔اور جزء ثانی پر رد اپنے قول مع اعتبار الجمع یکون اشد واقوی سے کیا ہے۔حاصل اعتراض یہ ہے کہ تقدیم مستثنی علی المستثنی منہ کو مخلات فصاحت میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے۔حاصل جواب یہ ہے کہ خلل اگر چہ یہ دوسری وجوہات کی وجہ سے بھی حاصل ہو رہا ہے لیکن تقدیم مستثنی علی المستثنی منہ کی وجہ سے اس تعقید میں شدت اور قوت پیدا ہوگئی ہے۔

قولہٗ: فذکر ضعف التالیف۔

یہ ماسبق پر تفریع ہے اور شارح کی غرض اس تفریع سے ان بعض لوگوں کی طرف سے وارد شدہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ ضعف تالیف کا ذکر تعقید کے ذکر سے مستغنی کر دیتا ہے؟ شارح نے اس کا جواب دیا کہ جب یہ بات جائز ہے کہ تعقید کا سبب چند امور ایسے ہو سکتے ہیں جن میں سے ہر ایک کلام عرب میں جائز الاستعمال ہو لہٰذا تعقید قانون نحوی کی مخالفت سے ہی خاص نہیں ہے۔

عبارت: كَقَوْلِ الْفَرَزْدَقِ فِي مَدْحِ خَالِ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ وَهُوَ اِبْرَاهِيْمُ بْنُ هِشَامِ بْنِ اِسْمٰعِيْلَ الْمَخْزُوْمِيِّ وَمَا مِثْلُهٗ فِي النَّاسِ اِلَّا مُمَلَّكًا اَبُوْ اُمِّهٖ حَيٌّ اَبُوْهُ يُقَارِبُهٗ اَيْ لَيْسَ مِثْلُهٗ فِي النَّاسِ حَيٌّ يُقَارِبُهٗ اَيْ اَحَدٌ يُشْبِهُهٗ فِي الْفَضَائِلِ اِلَّا مُمَلَّكٌ اُعْطِيَ الْمُلْكَ وَالْمَالَ اَعْنِي هِشَامًا اَبُوْ اُمِّهٖ اَيْ اَبُوْ اُمِّ ذٰلِكَ الْمُمَلَّكِ اَبُوْهُ اَيْ اَبُوْ اِبْرَاهِيْمَ الْمَمْدُوْحِ وَالْجُمْلَةُ صِفَةُ مُمَلَّكًا اَيْ لَا يُمَاثِلُهٗ اَحَدٌ اِلَّا ابْنُ اُخْتِهِ الَّذِيْ هُوَ هِشَامٌ فَفِيْهِ فَصْلٌ بَيْنَ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ اَعْنِي اَبُوْ اُمِّهٖ اَبُوْهُ بِالْاَجْنَبِيِّ الَّذِيْ هُوَ حَيٌّ وَبَيْنَ الْمَوْصُوْفِ وَالصِّفَةِ اَعْنِي حَيٌّ يُقَارِبُهٗ بِالْاَجْنَبِيِّ الَّذِيْ هُوَ اَبُوْهُ وَتَقْدِيْمُ الْمُسْتَثْنٰى اَعْنِي مُمَلَّكًا عَلَى الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ اَعْنِي حَيٌّ وَلِهٰذَا نَصَبَهٗ وَاِلَّا فَالْمُخْتَارُ الْبَدَلُ فَهٰذَا التَّقْدِيْمُ شَائِعُ الْاِسْتِعْمَالِ لٰكِنَّهٗ اَوْجَبَ زِيَادَةً فِي التَّعْقِيْدِ قِيْلَ مِثْلُهٗ مُبْتَدَأٌ وَحَيٌّ خَبَرُهٗ وَمَا غَيْرُ عَامِلَةٍ عَلَى اللُّغَةِ التَّمِيْمِيَّةِ وَقِيْلَ بِالْعَكْسِ وَبُطْلَانُ الْعَمَلِ لِتَقْدِيْمِ الْخَبَرِ وَكِلَا الْوَجْهَيْنِ يُوْجِبُ قَلَقًا فِي الْمَعْنٰى يَظْهَرُ بِالتَّاَمُّلِ فِيْ قَوْلِنَا لَيْسَ مُمَاثِلُهٗ فِي النَّاسِ حَيًّا يُقَارِبُهٗ اَوْ لَيْسَ حَيٌّ يُقَارِبُهٗ مُمَاثِلًا لَّهٗ فِي النَّاسِ فَالصَّحِيْحُ اَنَّ مِثْلَهٗ اِسْمُ مَا وَفِي النَّاسِ خَبَرُهٗ وَحَيٌّ يُقَارِبُهٗ بَدَلٌ مِّنْ مِّثْلِهٖ فَفِيْهِ فَصْلٌ وَاقِعٌ

بَیْنَ الْبَدْلِ وَالْمُبْدَلِ مِنْهُ

ترجمہ: جیسے کہ ھشام بن عبدالملک کے ماموں کی مدح میں فرزدق کا قول ہے اور ھشام بن عبدالملک کا ماموں ابراھیم بن ھشام بن اسماعیل مخزومی ہے۔ وما مثله فی الناس الامملکا + ابو امه حیٌّ ابوه یقاربه یعنی اس کی مثل لوگوں میں کوئی زندہ شخص نہیں ہے جو اس کے فضائل میں مشابہ ہو مگر وہ بادشاہ جس کو ملک اور مال عطا کیا گیا ہے میری مراد ھشام ہے اس کی ماں کا باپ یعنی اس بادشاہ کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے یعنی ابراھیم ممدوح کا باپ ہے اور جملہ مملکا کی صفت ہے۔ یعنی کوئی شخص اس کی ھم مثل نہیں ہے مگر اس کی بہن کا بیٹا جو کہ ھشام ہے اس شعر میں مبتداء اور خبر کے درمیان اجنبی کے ذریعے فاصلہ ہے۔ (ابو امہ ابوہ) یہ مبتداء اور خبر ہے اور اجنبی حیٌّ ہے اور موصوف اور صفت کے درمیان میری مراد (حیٌّ یقاربہ) اجنبی کے ذریعے جو کہ ابوہ ہے اور مستثنیٰ (میری مراد مملکا) کو مستثنیٰ منہ میری مراد حی پر مقدم کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے اس کو نصب دیا گیا ہے ورنہ مختار بدل تھا۔ یہ تقدیم جائز الاستعمال ہے لیکن اس نے تعقید میں زیادتی کو واجب کر دیا ہے کہا گیا کہ مثلہ مبتداء ہے اور حیٌّ خبر ہے اور ما بنی تمیم کی لغت پر غیر عاملہ ہے اور کہا گیا کہ اس کا عکس ہے اور عمل کا باطل ہونا خبر کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور یہ دونوں صورتیں معنی میں اضطراب کو واجب کرتی ہیں جو کہ ھمارے اس قول میں ادنی سے غور سے ظاہر ہو جائے گا۔ اس کی مثل لوگوں میں زندہ نہیں ہے جو اس کی ھم مثل ہو یا زندہ نہیں ہے جو اس کے مشابہ ہو اس کی ھم مثل ہو لوگوں میں۔ پس درست یہ ہے کہ مثلہ ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور حی یقاربہ مثلہ سے بدل ہے تو اس میں بدل اور مبدل منہ کے درمیان فاصلہ ہے۔

وضاحت: قولہ کقول الفرزدق۔ یہ تعقید لفظی کی مثال ہے۔

قوله فی مدح خالہ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے شاعر کی غرض کو بیان کرنا ہے کہ شاعر کی غرض کبھی مدح ہوتی ہے اور کبھی مذمت ہوتی ہے تو شارح نے بیان کیا کہ شاعر کی غرض مدح بیان کرنا ہے۔

قوله ای لیس مثله فی الناس۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ شاعر کے قول میں ما نافیہ ہے جو کہ لیس کے معنی

میں ہے اور یہ لیس کی طرح اسم اور خبر کا تقاضا کرتا ہے اس کا اسم مرفوع اور خبر منصوب ہوتی ہے اور کلمہ ما یہاں پر مصدریہ یا موصولہ یا موصوفہ نہیں ہے اور معانی کی ترتیب پر الفاظ کی ترتیب کو بیان کرنا ہے۔

قولہٗ: احد یشبہ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ شاعر کی غرض اس شعر سے ممدوح کی تعریف کرنا ہے اور شاعر کے کلام سے مکمل مدح نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس کے شعر سے معلوم ہو رہا ہے اس کی مثل زندوں میں نہیں ہے لیکن مُردوں میں موجود ہے اور یہ کمال مدح نہیں ہے۔ بلکہ کمال تعریف تو یہ ہے کہ اس کا مثل نہ زندوں میں ہو اور نہ مُردوں میں ہو؟

جواب: شارح نے اس کا جواب احدٌ سے دیا ہے کہ حیٌّ سے مراد احدٌ ہے جو کہ زندوں اور مردوں دونوں کو شامل ہے لہٰذا کامل مدح حاصل ہوگئی۔

قولہٗ: قیل مثلہ مبتداء۔

اس عبارت سے ایک صاحب قیل کی غرض ہے جبکہ ایک شارح کی غرض ہے صاحب قیل کی غرض تو اپنی جانب سے اس شعر کی ترکیب بیان کرنا ہے کہ مثلہ مبتداء ہے اور حیٌّ خبر ہے اور کلمہ ما بنی تمیم کی لغت پر ملغی عن العمل ہے۔ اور تقدیری عبارت یوں بنے گی ما مثلہ حیٌّ یقاربہ فی الناس الا مملکا ابو امہ ابوہ۔ مثلہ مبتداء ہے حیٌّ موصوف ہے یقاربہ صفت ہے اور موصوف ہی الصفت مبتداء کی خبر ہے اور فی الناس مستثنیٰ منہ ہے الا حرف استثناء ہے مملکا موصوف، ابو مضاف، ہ ضمیر مضاف الیہ ہے مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر مبتداء۔ ابو مضاف، ہ ضمیر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر مبتداء کی خبر ہے۔ مبتداء اپنی خبر سے ملکر موصوف کی صفت موصوف اپنی صفت سے ملکر مستثنیٰ، مستثنیٰ اپنے مستثنیٰ منہ سے ملکر فی جار کا مجرور جار اپنے مجرور سے ملکر اپنے متعلق کے اعتبار سے جملہ فعلیہ خبریہ ہوا۔

قولہٗ: وقیل بالعکس۔

صاحب قیل کی غرض اس شعر کی ترکیب بیان کرنا ہے اور شارح کی غرض اس کو نقل کر کے اس کا رد کرنا ہے۔ حاصل ترکیب یہ ہے کہ مثلہ خبر مقدم ہے اور حیٌّ مبتداء مؤخر ہے اور ما ملغی عن العمل ہے کیونکہ یہ عبارت خلاف ترتیب ہے کیونکہ کلمہ ما لیس کی مشابہت کی وجہ سے عمل کرتا ہے اور جبکہ ضعیف العمل ہے اور یہ خلاف ترتیب عبارت میں عمل نہیں کرسکتا ہے

قولہٗ: وکلا الوجھین یوجب قلقلۃ

شارح کی غرض اس عبارت سے ان دونوں قولوں کا رد کرنا ہے کہ یہ دونوں ترکیبیں معنی میں اضطراب کو پیدا کرتی ہیں یعنی خلاف مقصود لازم آتا ہے۔ پہلے قول میں تو اس طرح کہ مقاربت یہاں پر مماثلت کے معنی میں ہے اور کلمہ ما ملغی عن العمل ہے یعنی اسم اور خبر کا تقاضا نہیں کرتا ہے لیکن اسکا معنی مراد ہے اور وہ نفی ہے تو تقدیری عبارت اس طرح ہوگی کہ لیس مماثلہ حیا مماثلا لہ۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ نفی جب جملہ پر داخل ہوتی ہے تو خبر کی طرف راجع ہوتی ہے تو اس کا معنی یہ بنے گا مماثلہ حیا لیس مماثلا لہ یعنی اس کا ہم مثل زندہ ہے اس کا ھم مثل نہیں ہے تو اس سے اس لیے مثل بھی ثابت ہو رہا ہے اور مثل کی نفی بھی ہو رہی ہے اور ذاتی سے ذات کی نفی لازم آ رہی ہے جو کہ باطل ہے۔

دوسرے قول کے مطابق اسکا معنی بنے گا لیس مثلہ یعنی مماثلہ حیٌّ مماثلہ تو اس صورت میں مماثل کا مماثل سے سلب لازم آ رہا ہے اور یہ بعینہ ذات کا ذاتی سے سلب ہے جو کہ باطل ہے کیونکہ نفی جب جملہ پر داخل ہوتی ہے تو وہ خبر کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اور خبر یہاں پر مثلہ مقدم ہے اور جو اس کے بعد ہے وہ مبتداء مؤخر ہے لہٰذا خلاف مقصود لازم آئے گا۔

قولہ: فالصحیح ان مثلہ

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنی طرف سے ترکیب کو بیان کرنا ہے۔ کہ ما نافیہ ہے جو کہ لیس کے معنی میں ہے اور اسم اور خبر کا تقاضا کرتا ہے۔ لہٰذا مثلہ مضاف اور ہ ضمیر مضاف الیہ ملکر مبدل منہ اور حیٌّ موصوف یقاربہ صفت، موصوف صفت ملکر مستثنی منہ الا حرف استثناء مملکا مستثنی۔ مستثنی منہ اپنے مستثنی سے ملکر بدل، مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر ما کا اسم اور فی الناس اپنے متعلق سے ملکر خبر بنے گی۔ اس بناء پر تقدیری عبارت یوں بنے گی ما مثلہ حیٌّ یقاربہ الا مملکا ابو امہ ابوہ فی الناس۔

یہ تینوں تراکیب اس بات پر مشتمل ہیں کہ اس شعر میں تعقید ہے لیکن اس شعر کی ایک اور ترکیب بھی ہے جس صورت میں اس میں کوئی تعقید نہیں ہوگی اور وہ ترکیب یہ ہے کہ کلمہ ما نافیہ ہے مثل مضاف ہ ضمیر مضاف الیہ۔ مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر ما کا اسم اور فی حرف جار اور الناس مستثنی منہ الا حرف استثناء مملکا موصوف، ابو مضاف امہ مضاف الیہ مبتداء اول حیٌّ مبتداء ثانی ابوہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر مبتداء ثانی کی خبر۔ مبتداء اپنے خبر سے ملکر جملہ ہو کر مبتداء اول کی خبر مبتداء اپنی خبر سے ملکر جملہ ہو کر مملک کی صفت اول یقاربہ صفت ثانی، موصوف اپنی دونوں صفات سے ملکر مستثنی، مستثنی منہ اپنے مستثنی سے ملکر جار کا مجرور جار مجرور ملکر اپنے متعلق سے ملکر خبر ما اپنے اسم اور خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

عبارت: وَاَمَّا فِي الْاِنْتِقَالِ اِيْ لَايَكُوْنُ ظَاهِرَ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لِخَلَلٍ فِي اِنْتِقَالِ الذِّهْنِ

مِنَ الْمَعْنَى الْاَوَّلِ الْمَفْهُوْمِ بِحَسْبِ اللُّغَةِ اِلَى الثَّانِي الْمَقْصُوْدِ وَذٰلِكَ الْخَلَلُ يَكُوْنُ لِاِيْرَادِ اللَّوَازِمِ الْبَعِيْدَةِ الْمُفْتَقِرَةِ اِلَى الْوَسَائِطِ الْكَثِيْرَةِ مَعَ خَفَاءِ الْقَرَائِنِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَقْصُوْدِ كَقَوْلِ الْاٰخَرِ وَهُوَ عَبَّاسُ بْنُ الْاَحْنَفِ سَاَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرُبُوْا وَتَسْكُبُ اَيْ تَصُبُّ بِالرَّفْعِ وَهُوَ الرِّوَايَةُ الصَّحِيْحَةُ الْمَبْنِي عَلَيْهَا كَلَامُ الشَّيْخِ فِي دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ وَالنَّصْبُ تَوَهُّمٌ عَيْنَايَ الدُّمُوْعَ لِتَجْمُدَا جَعَلَ سَكْبَ الدُّمُوْعِ وَهُوَالْبُكَاءُ كِنَايَةً عَمَّا يَلْزَمُ فِرَاقَ الْاَحِبَّةِ مِنَ الْكَآبَةِ وَالْحُزْنِ وَاَصَابَ لِاَنَّهُ كَثِيْرًا مَّا يُجْعَلُ دَلِيْلًا عَلَيْهِ يُقَالُ اَبْكَانِي وَاَضْحَكَنِي اَيْ سَاءَنِي وَسَرَّنِي شِعْرٌ اَبْكَانِي الدَّهْرُ وَيَارُبَّمَا اَضْحَكَنِي الدَّهْرُ بِمَا يُرْضِي وَلٰكِنَّهُ اَخْطَاَ فِي الْكِنَايَةِ عَمَّا يُوْجِبُهُ دَوَامُ التَّلَاقِي وَالْوِصَالُ مِنَ الْفَرَحِ وَالسُّرُوْرُ بِجُمُوْدِ الْعَيْنِ فَاِنَّ الْاِنْتِقَالَ مِنْ جُمُوْدِ الْعَيْنِ اِلَى بُخْلِهَا بِالدُّمُوْعِ حَالَ اِرَادَةِ الْبُكَاءِ وَهِيَ حَالَةُ الْحُزْنِ عَلَى مُفَارَقَةِ الْاَحِبَّةِ لَا اِلَى مَاقَصَدَهُ الشَّاعِرُ مِنَ السُّرُوْرِ الْحَاصِلِ بِمُلَاقَاةِ الْاَصْدِقَاءِ وَمُوَاصَلَةِ الْاَحِبَّةِ

ترجمہ: اور یا انتقال میں یعنی کلام معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہیں ہوگا۔ اس خلل کی وجہ سے جو معنی اول سے جو لغت کے اعتبار سے سمجھا جا رہا ہے معنی ثانی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں واقع ہوگا۔ اور یہ خلل ان لوازم بعیدہ کو مراد لینے کی وجہ سے ہوتا ہے جو کثیر واسطوں کے محتاج ہوتے ہیں اس کے ساتھ معنی مقصودی پر دلالت کرنے والے قرینے بھی مخفی ہوتے ہیں جیسے کہ دوسرے کا قول اور وہ عباس بن احنف ہے (میں تم سے گھر کی دوری کو طلب کرتا ہوں تا کہ قریب ہو جاؤ + اور میری آنکھیں آنسو بہاتی ہیں تا کہ وہ خوش ہو جائیں) تسکب کا معنی بہانا ہے اور یہ رفع کے ساتھ اور یہی صحیح روایت ہے جس پر دلائل الاعجاز میں شیخ کے کلام کی بناء ہے اور نصب والی روایت وہم ہے۔ شاعر نے سکب دموع جو کہ رونا ہے کو بری حالت اور غم سے کنایہ کیا ہے۔ جو کہ محبوب لوگوں کی جدائی سے لازم آتا ہے۔ اور وہ اس کنایہ میں درست ہے کیونکہ بعض دفعہ رونے کو غم پر دلیل بنایا جاتا ہے کہا جاتا ہے اس نے مجھے رلایا اور مجھے ہنسایا یعنی اس نے مجھے غم دیا اور مجھے خوش کیا، شعر = زمانے نے مجھے رلایا اور اے میری قوم زمانے نے مجھے بہت کم ہنسایا ان چیزوں سے جو مجھے بہت کم راضی کرتی ہیں۔ لیکن شاعر نے جمود عین سے فرح اور سرور کو کنایہ کرنے میں غلطی کی ہے۔ جو کہ دائمی ملاقات اور قرب سے حاصل ہوتے ہیں کیونکہ جمود عین سے انتقال آنسو میں

بخل کرنے کی طرف رونے کی حالت میں ہوتا ہے جو کہ محبوب لوگوں کی جدائی پر غم کی حالت ہوتی ہے نہ کہ اس فرح اور سرور کی طرف جو کہ دوستوں کی ملاقات اور محبوب لوگوں کے قرب سے حاصل ہوتا ہے جس کا شاعر نے ارادہ کیا ہے۔

وضاحت: قولہٗ: لایکون ظاهرة الدلالة۔

شارح کی غرض یہاں سے تین باتوں کو بیان کرنا ہے کہ انتقال میں تین چیزیں ضروری ہوتی ہیں۔(۱) منتقل (۲) منتقل الیہ (۳) منتقل عنہ، تو یہاں پر منتقل ذہن ہے اور منتقل عنہ معنی اول جو لغت سے مفہوم ہوتا ہے یعنی معنی لغوی اور منتقل الیہ معنی ثانی مرادی ہے۔

قولہٗ: ذلك الخلل يكون۔

شارح کی غرض یہاں سے انتقال میں پائے جانے والے خلل کو بیان کرنا ہے۔

قولہٗ: لایراد اللوازم البعیدة۔

سوال: شارح کے لیے اولی یہ تھا کہ وہ یوں کہتے لا یراد الملزومات البعیدہ کیونکہ ماتن کا مذہب کنایہ اور مجاز میں ملزوم سے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے اور جو شارح نے ذکر کیا ہے یہ اس کے خلاف ہے بلکہ یہ تو علامہ سکا کی کا مذہب ہے؟

جواب: یہ اعتراض اس وقت وارد ہوسکتا تھا اگر ایراد بمعنی اتیان ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ ایراد بمعنی قصد ہے تو معنی یہ بنے گا کہ یہ خلل ملزومات سے لوازم کے قصد کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

سوال: لوازم لازم کی جمع ہے اور جمع میں کم از کم تین لوازم بعیدہ کا ہونا ضروری ہے اور دوسری بات یہ کہ وسائط بھی جمع ہے اور اس کا اطلاق بھی تین افراد پر ہوتا ہے۔ اور یہ کثرت کے ساتھ بھی متصف ہے تو کثرت تعدد کے بعد آتی ہے مطلب یہ ہے کہ اگر چھ وسائط ہوں تو تعدد ہوگا نو واسطے ہوں تو کثرت ہوگی تو اس سے معلوم ہوا کہ انتقال میں خلل کے لیے تین لوازم اور نو واسطوں کی ضرورت ہوگی تو یہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ مثال میں ایک لازم ہے جو دو واسطوں کی طرف محتاج ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں دونوں مقامات پر جمع معرف باللام ہے اور جمع جب معرف باللاَم ہوتی ہے تو اس کی جمعیت باطل ہوجاتی ہے۔ اور وہ اسم جنس کیطرح ہوتی ہے اور اسم جنس کا اطلاق واحد پر بھی جائز ہوتا ہے لہٰذا لوازم سے مراد

ایک لازم ہے اور وسائط سے مراد ایک واسطہ ہے اور کثرت سے مراد جو واحد کے مقابل ہو لہٰذا عبارت کا حاصل یہ ہوگا کہ انتقال میں خلل کے لیے ایک لازم بعیدہ اور دو واسطے ضروری ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ خلل جس طرح دو واسطوں سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح ایک واسطے اور بغیر واسطے کے بھی حاصل ہو جاتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ خلل کا ایک واسطہ یا بغیر واسطہ کے حاصل ہونا نادر ہے اور نادر الوقوع کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

قولہٗ: مع خفاء القرائن الدلالۃ شارح کی غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان لوازم بعیدہ کو جو وسائط کے محتاج ہوتے ہیں مراد لینے سے انتقال میں خلل واقع ہوتا ہے بلکہ بسا اوقات لوازم بعیدہ کو کلام میں مراد لینے کے باوجود خلل واقع نہیں ہو جاتا جب کہ مقصود پر دلالت کرنے والے قرائن موجود ہوں؟

جواب: شارح نے جواب دیا کہ خلل اس وقت لازم آتا ہے جبکہ معنی مرادی پر دلالت کرنے والے قرائن پوشیدہ ہوں۔

کقول الاخر۔

ماتن کی غرض یہاں سے تعقید معنوی کی مثال کو بیان کرنا ہے اگر یہاں یہ سوال ہو کہ ماتن نے کقول الاخر کیوں کہا کقولہ کیوں نہیں کہا؟ تو ہم کہیں گے کہ اگر ماتن کقولہ کہتے تو اس سے یہ وھم ہوتا کہ "ہ" ضمیر فرزدق کی طرف راجع ہے کیونکہ وہ اس سے پہلے مذکور ہے حالانکہ یہ فرزدق کا شعر نہیں ہے بلکہ عباس بن احنف کا ہے اور ماتن نے نام معلوم ہونے کے باوجود نام کو ذکر نہیں کیا کیونکہ متن کا دارومدار اختصار پر ہوتا ہے۔ اور نام عباس بن احنف لفظ آخر سے طویل ہے اس لیے نام کو ذکر نہیں کیا

قولہٗ: ساطلب بعد الدار عنکم لتقربوا۔

تعقید معنوی کی مثال ہے۔ لیکن اس شعر پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ بعد الدار دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو شاعر کا مطلوب ہوگا یا نہیں ہوگا شاعر کا مطلوب ہے تو اطلب پر سین کو داخل کرنا غیر مستحسن ہے کیونکہ سین استقبال پر دلالت کرتی ہے تو معنی یہ ہوگا کہ بعد الدار فی الحال شاعر کا مطلوب نہیں ہے حالانکہ یہ شاعر کے مقصود کے مخالف ہے اور شاعر کا

مطلوب نہیں ہے تو اطلب کی نسبت بعد الدار کی طرف کرنا درست نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ بعد الدار کے لیے دو جہتیں ہیں من وجہ یہ مطلوب ہے اور من وجہ یہ غیر مطلوب ہے کیونکہ ظاہر کے اعتبار سے یہ شاعر کا مطلوب ہے جبکہ حقیقت کے اعتبار سے اس کا مطلوب نہیں ہے تو ظاہر کے اعتبار سے طلب کی نسبت کرنا درست ہے اور حقیقت کے اعتبار سے سین کا دخول درست ہے تا کہ دونوں جہتوں کا لحاظ ہو جائے۔

قولہٗ: بالرفع وھو الروایۃ الصحیحہ۔

شارح کی غرض تسکب کے اعراب کو متعین کرنا ہے اور اس کے مرفوع ہونے پر دلیل کو قائم کرنا ہے اور اس پر دلیل دینا ہے کہ رفع والی روایت بھی درست ہے اور دوسری غرض بعض لوگوں کا رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تسکب منصوب ہے رد کا حاصل یہ ہے کہ نصب کے لیے دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو اس کا عطف بعد الدار پر ہے تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ سکب دموع شاعر کو حاصل ہے یا حاصل نہیں ہے۔ اگر حاصل ہے تو سکب دموع کو طلب کرنا تحصیل حاصل ہے جو کہ باطل ہے یا شاعر کو حاصل نہیں ہے تو شاعر اپنے عشق میں جھوٹا ہے کیونکہ عاشق وہی ہوتا ہے جس کو سکب دموع حاصل ہو۔ نصب کی دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس کا عطف لتقربوا پر ہو تو یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ تقربوا معلول کے مقام پر واقع ہے اور علت کا عطف معلول پر درست نہیں ہوتا۔ کیونکہ دونوں آپس میں متضاد ہیں لہٰذا تسکب منصوب نہیں ہو سکتا ہے۔

قولہٗ: جعل سکب الدموع وھو البکا۔

شارح کی غرض مثال کی ممثل لہ کے ساتھ تطبیق کو بیان کرنا ہے اور ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ شاعر نے اپنے کلام میں دو کنایہ استعمال کیے ہیں ان میں سے ایک سکب دموع ہے اور دوسرا التجمد امیں ہے تو ماتن نے پہلے کنایہ کو چھوڑ کر دوسرے کنایہ کو مثال کے ساتھ خاص کیوں کیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ شاعر پہلے کنایہ میں صحیح ہے اور اس میں تعقید نہیں ہے لہٰذا یہ تعقید کی مثال نہیں بن سکتی تھی لیکن دوسرے کنایہ میں خطاء پر ہے تو یہ تعقید کی مثال بن سکتی ہے اس وجہ سے ماتن نے دوسرے کنایہ کو مثال کے ساتھ خاص کیا۔

قولہٗ: یقال ابکانی واضحکنی۔

یہاں سے شارح کی غرض اس بات پر دلیل قائم کرنا ہے کہ شاعر پہلے کنایہ میں تو درست ہے لیکن دوسرے کنایہ میں خطاء پر ہے لہٰذا یہ تعقید کی مثال بن جائے گی۔

قولہٗ: فان الانتقال من الجمود۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے اس بات پر دلیل قائم کرنا ہے کہ شاعر دوسرے کنایہ میں خطاء پر ہے لہٰذا اس میں تعقید ہے۔

عبارت: وَلِهٰذَا لَايَصِحُّ اَنْ يُقَالَ فِي الدُّعَاءِ لَازَالَتْ عَيْنُكَ جَامِدَةً كَمَا يُقَالُ لَا اَبْكَى اللّٰهُ عَيْنَكَ وَيُقَالُ سَنَةٌ جَمَادٌ لَا مَطَرَ فِيهَا وَنَاقَةٌ جَمَادٌ لَا لَبَنَ لَهَا كَاَنَّهُمَا تَبْخَلَانِ بِالْمَطَرِ وَاللَّبَنِ قَالَ الْحَمَاسِيُّ اَلَا اَنَّ عَيْنًا لَمْ تَجُدْ يَوْمَ وَاسِطٍ عَلَيْكَ بِجَارِي دَمْعِهَا لَجَمُوْدٌ فَاِنْ قِيْلَ اُسْتُعْمِلَ الْجُمُوْدُ فِي مُطْلَقِ خُلُوِّ الْعَيْنِ مِنَ الدَّمْعِ مَجَازًا مِنْ بَابِ اِسْتِعْمَالِ الْمُقَيَّدِ فِي الْمُطْلَقِ ثُمَّ كَنّٰى بِهٖ عَنِ الْمَسَرَّةِ لِكَوْنِهٖ لَازِمًا لَهَا عَادَةً قُلْنَا هٰذَا اِنَّمَا يَكْفِي لِصِحَّةِ الْكَلَامِ وَاسْتِقَامَتِهٖ وَلَا يُخْرِجُهٗ عَنِ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيِّ لِظُهُوْرِ اَنَّ الذِّهْنَ لَا يَنْتَقِلُ اِلٰى هٰذَا بِسُهُوْلَةٍ فَالْكَلَامُ الْخَالِي عَنِ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيِّ مَا يَكُوْنُ الْاِنْتِقَالُ فِيْهِ مِنْ مَّعْنَاهُ الْاَوَّلِ اِلَى الثَّانِي ظَاهِرًا حَتّٰى يَخَيَّلَ اِلَى السَّامِعِ مَعَ اَنَّهٗ فَهِمَهٗ مِنْ حَاقِ اللَّفْظِ وَاَمَّا الْكَلَامُ الَّذِي لَيْسَ لَهٗ مَعْنًى ثَانٍ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ السَّاقِطِ عَنْ دَرَجَةِ الْاِعْتِبَارِ عِنْدَ الْبُلَغَاءِ كَمَا سَتَعْرِفُهٗ فِي بَحْثِ بَلَاغَةِ الْكَلَامِ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے دعا میں لا زالت عینک جامدۃ کہنا درست نہیں ہے جیسا کہ لا ابکی اللہ عینک کہنا درست ہے اور سنۃ جماد اس سال کو کہا جاتا ہے جس میں بارش نہ ہو اور ناقۃ جماد اس اونٹی کو کہا جاتا ہے جو دودھ نہ دے گویا کہ یہ دونوں بارش اور دودھ میں بخل کرتے ہیں حماسی نے کہا خبردار بے شک وہ آنکھ جس نے واسط کے دن تم پر آنسو بہانے میں سخاوت نہ کی بخیل ہے اگر کہا جائے کہ جمود کو آنسو سے آنکھ کے خالی ہونے میں استعمال کیا گیا جو کہ مقید کو مطلق میں استعمال کرنے کے باب سے مجاز ہے پھر اس سے مسرت کو کنایہ کیا گیا کیونکہ آنکھوں کا خالی ہونا مسرت کو عادۃ لازم ہوتا ہے ہم نے کہا یہ کلام کی صحت اور درستگی کو تو کفایت کرے گا اور شعر کو تعقید معنوی سے نہیں نکالے گا اس بات کے ظاہر ہونے کی وجہ سے کہ ذہن اس کی طرف آسانی سے منتقل نہیں ہوتا ہے کیونکہ تعقید معنوی سے خالی کلام وہ ہوتا ہے جس میں انتقال معنی اول سے معنی ثانی کی طرف ظاہر ہو حتی کہ سامع کو خیال ہونے لگے کہ اس نے اس معنی کو نفس لفظ سے سمجھا ہے۔ اور وہ کلام جس کے لیے دوسرا معنی نہیں ہوتا وہ بلغاء کے نزدیک درجہ اعتبار سے ساقط ہوتا ہے جیسا کہ تم عنقریب بلاغت کلام کی بحث میں اس کو پہچان لو گے۔

وضاحت: قولہٗ: لهذا لا يصح ان يقال۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات پر دلیل دینا ہے کہ جمود حالت غم میں بخل سے عبارت ہے نہ کہ حالت سرور سے جیسا کہ شاعر نے اس کا ارادہ کیا ہے۔

قولہٗ: جماد لا مطر فيها وناقة جماد۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات پر دلیل دینا ہے کہ جمود سے ذہن کا انتقال غم کی حالت میں بخل کی طرف ہوتا ہے نہ سرور کی طرف کیونکہ سنۃ جماد اس سال کو کہا جاتا ہے کہ جب لوگوں کو بارش کی ضرورت ہو لیکن اس سال بارش نہ ہو گویا کہ یہ سال بارش برسانے میں بخل کر رہا ہے۔ اور ناقۃ جماد اس اونٹنی کو کہا جاتا ہے جب لوگوں کو دودھ کی حاجت ہو لیکن اونٹنی دودھ نہ دے۔

قولہٗ: قال الحماسي الاٰن عيناً لم تجد۔

شارح کی غرض یہاں سے دوسری دلیل قائم کرنا ہے کہ جمود سے مراد غم کی حالت میں بخل دموع کی طرف انتقال ہوتا ہے حماسی حماسہ کتاب کی طرف منسوب ہے۔ اور لغت میں حماسہ شجاعت کو کہتے ہیں اور یہاں مراد وہ مشہور کتاب دیوان حماسہ ہے جو کہ ابو تمام حبیب بن اوس طائی کی طرف منسوب ہے جس میں اس نے ان بُلغاء کے اشعار کو جمع کیا ہے جن سے استشھاد کیا جاتا ہے اس شعر کا شان ورود یہ ہے کہ جب وزیر ابن ھبیرہ کو مقام واسط میں قتل کیا گیا تو اس پر ابو عطاء سندی نے اس کے مرثیے میں یہ شعر ذکر کیا تھا۔

قولہٗ: فان قيل استعمل۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن پر اعتراض کرنا ہے کہ یہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ممثل مقید ہے یعنی تعقیدی معنوی ہے اور مثال میں تعقید نہیں ہے کیونکہ جمود کو بخل مقید کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اور یہاں اس کو مطلق میں استعمال کیا گیا ہے جو کہ جائز الاستعمال ہے پھر اس سے مسرت کو کنایہ کیا ہے کیونکہ خوشی کو عادۃ آنکھوں کا آنسوں سے خالی ہونا لازم ہے لہٰذا اس میں تعقید نہیں ہے؟ شارح نے خود ہی اس کا قلنا سے جواب دیا کہ آپ کی یہ توجیہ صحت کلام کے لیے تو فائدہ مند ہے لیکن اس کو تعقید معنوی سے نہیں نکالے گی کیونکہ ذہن آسانی سے اس معنی اور کنایہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے۔

قولہٗ: اما الكلام الذي ليس له۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

سوال: آپ کی مذکورہ بحث سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ وہ کلام جس کے لیے معنی ثانی نہ ہو تو اس کا معقد ہونا لازم آئے گا کیونکہ اس میں معنی اول سے معنی ثانی کی طرف انتقال نہیں پایا جائے گا۔ کیونکہ اس کا دوسرا معنی ہی نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ وہ کلام جس کے لیے معنی ثانی نہیں ہوگا وہ درجہ اعتبار سے ہی ساقط ہے۔

سوال: اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ جو کلام مقتضی حال کے مطابق ہو اور جب اس کے لیے کوئی معنی مجازی یا کنائی نہ ہو گا تو وہ بلغاء کے نزدیک درجہ اعتبار سے ساقط ہو گا؟

جواب: یہ ہے کہ ہماری مراد معنی سے وہ اغراض ہیں جن کے لیے کلام کو وضع کیا جاتا ہے نہ کہ معنی مجازی یا معنی کنائی حتی کہ اعتراض وارد ہو۔

عبارت: وَمَعْنَى الْبَيْتِ اَنَّ عَادَةَ الزَّمَانِ وَالْاَخْوَانِ الْاِتْيَانُ بِنَقِيْضِ الْمَطْلُوْبِ وَالْجَرْيَانُ عَلٰى عَكْسِ الْمَقْصُوْدِ وَاِنِّي اِلَى الْاٰنَ كُنْتُ اَطْلُبُ الْقُرْبَ وَالسُّرُوْرَ فَلَمْ يَحْصُلْ لِي اِلَّا الْحُزْنُ وَالْفِرَاقُ فَبَعْدَ هٰذَا اَطْلُبُ الْبُعْدَ وَالْفِرَاقَ لِيَحْصُلَ الْقُرْبُ وَالْوِصَالُ وَاَطْلُبُ الْحُزْنَ وَالْكَآبَةَ لِيَحْصُلَ الْفَرَحُ وَالسُّرُوْرُ هٰذَا اِنْ نَصَبْتَ تَسْكُبُ بِتَقْدِيْرِ اَنْ عَطْفًا عَلٰى بُعْدَ الدَّارِ وَاِنْ رَفَعْتَهٗ كَمَا هُوَ الصَّوَابُ فَالْمَعْنٰى اَبْكِي وَاَتَحَزَّنُ الْاٰنَ لِيَحْصُلَ فِي الْمُسْتَقْبِلِ السُّرُوْرُ وَالْفَرَحُ بِالْقُرْبِ وَالْوِصَالِ وَحِيْنَئِذٍ لَا يَدْخُلُ سَكْبُ الدُّمُوْعِ تَحْتَ الطَّلَبِ لٰكِنَّهٗ اَكَبَّ عَلَيْهِ وَلَازَمَهٗ مُلَازَمَةَ الْاَمْرِ الْمَطْلُوْبِ لِيَظُنَّ الدَّهْرُ اَنَّهٗ مَطْلُوْبُهٗ فَيَاْتِي بِضِدِّهٖ فَهٰذَا هُوَ الْمَعْنَى الْمَشْهُوْرُ فِيْمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَلَا يَخْفٰى مَا فِيْهِ مِنَ التَّكَلُّفِ وَالتَّعَسُّفِ وَمَنْشَاُهٗ عَدَمُ التَّعَمُّقِ فِي الْمَعَانِي وَقِلَّةُ التَّصَفُّحِ فِي الْكَلَامِ الْمَهْرَةِ مِنَ السَّلَفِ۔

ترجمہ: شعر کا معنی یہ ہے کہ زمانے اور بھائیوں کی عادت مطلوب کی نقیض کو لانا ہے اور مقصود کے بر عکس چلنا ہے اور میں ابتک قرب اور خوشی کو طلب کرتا رہا ہوں پس مجھے غم اور جدائی ہی حاصل ہوئی اس کے بعد میں دوری اور جدائی کو طلب کرتا ہوں۔ تا کہ قرب اور وصال حاصل ہو اور میں غم اور بدحالی طلب کرتا ہوں تا کہ خوشی اور سرور حاصل ہو۔ یہ معنی اس صورت میں ہے جبکہ تسکب کو ان کی تقدیر کی وجہ سے بعد الدار پر عطف ڈالتے ہوئے پڑھا جائے اور اگر تم اسکو رفع دو جیسا کہ وہ درست ہے تو معنی یہ ہوگا کہ میں اب تک روتا رہا اور غم زدہ رہا تا کہ مستقبل میں قرب اور وصال کے ذریعے خوشی اور سرور حاصل ہو جائے اور اس وقت سکب دموع طلب کے تحت داخل نہیں ہوگا۔ لیکن شاعر اس پر متوجہ ہو گیا اور اس کو امر مطلوب

کی طرح لازم پکڑ لیا تا کہ زمانہ گمان کرے کہ یہی اس کا مطلوب ہے پس وہ اس کی ضد کو لے کر آئے یہی وہ معنی ہے جو کہ قوم کے درمیان مشہور ہے اور اس معنی میں جو تکلف اور کجروی ہے وہ مخفی نہیں ہے اور اس کا سبب معنی میں گہری نظر نہ کرنا ہے اور گذرے ہوئے ماہرین کے کلام میں غور کی کمی ہے۔

وضاحت: قولہ لکنہ ارکب علیہ۔ شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ شاعر کا قول تسکب جب طلب کے تحت داخل ہی نہیں ہے تو یہ اس کا مطلوب بھی نہ ہوگا پس اس کی تعلیل یہ بیان کرنا کہ زمانہ اس کی نقیض کو لیکر آئے گا یہ درست ہی نہیں ہے کیونکہ یہ علت تو اس وقت درست تھی اگر سکب دموع اس کا مطلوب ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ حقیقتاً تو یہ اس کا مطلوب نہیں ہے لیکن حکماً اس کا مطلوب ہے لہٰذا یہ علت بیان کرنا درست ہے۔

قولہ۔ ولا یخفی مافیہ من التکلف۔ یہاں سے شارح کی غرض ان دونوں معنی کا رد بیان کرنا ہے اور اس کی چند وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ۔ شاعر پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بُعد اور فراق اگر حالت اخبار میں شاعر کو حاصل ہیں تو اب ان کا حصول تحصیل حاصل ہوگا اور اگر بعد اور فراق حاصل نہیں تو پھر وصال حاصل ہوگا لہٰذا اب بعد کو حاصل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ بُعد حالت اخبار سے پہلے ہی حاصل ہے اور اب شاعر اس کو دوام اور استمرار کے لیے حاصل کر رہا ہے لہٰذا تحصیل حاصل لازم نہیں آتا ہے۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ زمانے کی عادت تو مطلوب حقیقی کی نقیض کو لانا ہے نہ کہ مطلوب ظاہری کی نقیض کو اور یہ شاعر کا مطلوب نہیں ہے۔

جواب: شعراء کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ایک امر مطلوب کا اظہار کرتے ہیں مراد اس کا خلاف ہوتا ہے۔ لہٰذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ سین استقبال کے لیے آتی ہے اور اس کا تسکب میں اعتبار کیا گیا ہے اور معنی حال کا لیا گیا ہے جو کہ قانون کے خلاف ہے؟

جواب: تسکب سے زمانہ حال کا ارادہ حالت رفع میں کیا گیا ہے جیسا کہ شارح نے اس کی وضاحت کی ہے اور

اس وقت (ساطلب) کے مجموعہ پر عطف ہوگا لہٰذا زمانہ حال کا معنی لینا درست ہے۔

چوتھی وجہ: یہ ہے کہ لتجمد اسے استقبال کا رادہ کیا گیا ہے جبکہ اس پر علامت استقبال معدوم ہے جو کہ خلاف قانون ہے؟

جواب: یہ ہے کہ لتجمد اسے استقبال کا ارادہ شاعر کی حالت کے اعتبار سے کیا گیا ہے بایں طور پر کہ سکب دموع ایسا حال ہے جو زمانہ استقبال میں فرح وخوشی کی طرف لے جاتا ہے۔

عبارت: وَالصَّحِيْحُ اَنَّهٗ اَرَادَ بِطَلَبِ الْفِرَاقِ طَيِّبَ النَّفْسِ بِهٖ وَتَوطِيْنَهَا عَلَيْهِ حَتّٰى كَاَنَّهٗ اَمْرٌ مَطْلُوْبٌ وَالْمَعْنٰى اِنِّي الْيَوْمَ اُطَيِّبُ نَفْسًا بِالْبُعْدِ وَالْفِرَاقِ وَاُوَطِّنُهَا عَلٰى مَقَاسَاةِ الْاَحْزَانِ وَالْاَشْوَاقِ وَاَتَجَرَّعُ غُصَصَهَا وَاَتَحَمَّلُ لِاَجْلِهَا حُزْنًا يَفِيْضُ الدُّمُوْعَ مِنْ عَيْنِيْ لِاَتَسَبَّبَ بِذٰلِكَ اِلٰى وَصْلٍ يَدُوْمُ وَمَسَرَّةٍ لَاتَزُوْلُ فَاِنَّ الصَّبْرَ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ وَمَعَ كُلِّ عُسْرٍ يُسْرٌ وَلِكُلِّ بِدَايَةٍ نِهَايَةٌ هٰذَا هُوَالْمَفْهُوْمُ مِنْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ وَعَلٰى هٰذَا فَالسِّيْنُ فِي سَاَطْلُبُ لِمُجَرَّدِ التَّاكِيْدِ عَلٰى مَاذَكَرَهٗ صَاحِبُ الْكَشَّافِ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى سَنَكْتُبُ مَاقَالُوْا وَغَيْرُ ذَالِكَ

ترجمہ: اور درست معنی یہ ہے کہ شاعر نے طلب فراق کے ذریعے نفس کے خوش کرنے کا اور نفس کو اس پر عادی بنانے کا ارادہ کیا ہے حتی کہ گویا یہی اس کا مطلوب ہے اور معنی یہ ہے کہ میں آج اپنے نفس کو دوری اور جدائی کے ذریعے خوش کرتا ہوں اور نفس کو غموں اور شوق کے برداشت کرنے کا عادی بناتا ہوں اور اس کے غم کو گھونٹ گھونٹ پیتا ہوں اور اس کی وجہ سے ایسا غم برداشت کرتا ہوں جو میری آنکھوں سے آنسو بہاتا ہے تاکہ میں اس کے ذریعے ہمیشہ رہنے والے وصال اور دائمی خوشی تک پہنچ جاؤں۔ کیونکہ صبر کشادگی کی چابی ہے اور ہر تنگی کے ساتھ آسانی ہے اور ہر ابتداء کے لیے انتہاء ہے اور یہی اس کا مفہوم ہے جیسا کہ دلائل الاعجاز سے سمجھ میں آرہا ہے اور اس معنی پر ساطلب میں سین محض تاکید کے لیے ہوگی۔ جیسا کہ صاحب کشاف نے اللہ تعالی کے اس فرمان میں سنکتب ما قالوا کے بارے میں کہا کہ سین تاکید کے لیے ہے۔

وضاحت: هذا هو المفهوم۔

اس عبارت سے غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ شارح اس معنی میں اکیلے ہیں یا کوئی ان کے ساتھ موافق بھی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ شارح کے مطلب میں شیخ عبدالقاہر بھی شریک ہیں انہوں نے اس شعر کا یہی معنی اپنی کتاب دلائل الاعجاز کے اندر بیان کیا ہے۔

عبارت: قِيْلَ فَصَاحَةُ الْكَلَامِ خُلُوصُهُ مِمَّا ذُكِرَ وَمِنْ كَثْرَةِ التَّكْرَارِ وَهُوَ ذِكْرُ الشَّيْئِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرٰى وَكَثْرَتُهٗ اَنْ يَّكُوْنَ ذٰلِكَ فَوْقَ الْوَاحِدِ وَتَتَابُعِ الْاِضَافَاتِ فَكَثْرَةُ التَّكْرَارِ كَقَوْلِهٖ اَیْ قَوْلُ اَبِی الطَّيِّبِ وَتَسْعُدُنِی فِی غَمْرَةٍ بَعْدَ غَمْرَةٍ وَالْغَمْرَةُ مَا يَغْمُرُكَ مِنَ الْمَاءِ وَالْمُرَادُ الشِّدَّةُ سَبُوْحٌ فَعُوْلٌ بِمَعْنٰى فَاعِلٍ مِنَ السَّبْحِ وَهُوَ شِدَّةُ عَدْوِ الْفَرَسِ يَسْتَوِیْ فِيْهِ الْمُذَكَّرُ وَالْمُؤَنَّثُ وَاَرَادَبِهٖ فَرَساً حَسَنَةً لَاتَتْعِبُ رَاكِبَهَا كَاَنَّهَا تَجْرِیْ فِی الْمَاءِ لَهَا صِفَةُ سَبُوْحٍ مِنْهَا حَالٌ مِّنْ شَوَاهِدِ وَعَلَيْهَا مُتَعَلِّقٌ بِهَا وَشَوَاهِدُ فَاعِلُ الظَّرْفِ اَعْنِیْ لَهَا لِاِعْتِمَادِهٖ عَلَى الْمَوْصُوْفِ وَالضَّمَائِرُ كُلُّهَا لِسَبُوْحٍ يَعْنِیْ اَنَّ لَهَا مِنْ نَّفْسِهَا عَلَامَاتٍ شَاهِدَةً عَلٰى نَجَابَتِهَا۔

ترجمہ: کہا گیا کہ فصاحت کلام مذکورہ چیزوں سے خالی ہو اور کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے بھی خالی ہو اور کثرت تکرار سے مراد کسی شئی کا ایک کے بعد دوسری مرتبہ ذکر کرنا ہے اور کثرت سے مراد ما فوق الواحد ہو۔ پس کثرت تکرار جیسا کہ اس کا قول یعنی ابوطیب کا قول اور (میری ایک غم کے بعد دوسرے غم میں مدد کرتی ہے) اور غمرہ لغت میں کہتے ہیں پانی کا آپ کو چاروں طرف سے گھیر لینا اور یہاں مراد سختی ہے سبوح بروزن فعول سبح سے فاعل کا معنی میں اور وہ ایسے گھوڑے کو کہتے ہیں جو بہت تیز رفتار ہو اس میں مذکر اور مونث برابر ہیں اور یہاں ایسا خوبصورت گھوڑا مراد ہے جو اپنے سوار کو نہیں تھکاتا گویا کہ وہ پانی میں چلتا ہے اس کے لیے یہ سبوح کی صفت ہے اس سے یہ شواھد سے حال ہے اور علیھا (اسپر) اس کے متعلق ہے اور شواھد (علامتیں) یہ ظرف کا فاعل ہے میری مراد لھا کا کیونکہ اس کا موصوف پر اعتماد ہے اور ساری کی ساری ضمیریں سبوح کی طرف لوٹ رہی ہیں یعنی اس کی ذات میں ایسی نشانیاں ہیں جو اس کی عمدگی پر گواہ ہیں۔

وضاحت: قولہ: قیل فصاحۃ الکلام۔

صاحب قیل کی غرض ماتن پر اعتراض کرنا ہے اور ماتن کی غرض اس کے قول کو نقل کر کے اس کا رد کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ماتن کا مخلات فصاحت کا تین میں حصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مخلات فصاحت پانچ ہیں تین تو وہ جو ماتن نے ذکر کیے اور پانچواں کثرت تکرار اور چھٹا تتابع اضافات ہے؟

جواب: ماتن نے اس کا رد اپنے قول وفیہ نظر سے کیا ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

شارح کی غرض اپنے قول فصاحۃ الکلام خلوصہ مم ذکر سے ماتن کے کلام کی تصحیح کرنا ہے اور وہ اس طرح کہ ماتن کے کلام میں قول مذکور ہے اس کے لیے مقولہ بھی ضروری ہے۔ اور وہ متن میں موجود نہیں ہے اور یہ بھی کہ متن میں جار مجرور مذکور ہے اور اس کا متعلق مذکور نہیں ہے تو شارح نے یہ عبارت ذکر کر کے متن کے ان نقصانات کو پورا کیا ہے اور شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا بھی ہے کہ ماتن کے قول ومن کثرت تکرار کا تعلق عطف تلقینی کے قبیل سے ہے اور عطف تلقینی کہتے ہیں کہ کلام کا عطف غیر کے کلام پر کرنا اس غیر کی تنبیہ کے لیے کہ اس کے کلام میں کمی اور نقص ہے۔

قولہٗ: وھو ذکر الشئی مرۃ بعد اخری:

شارح کی غرض اس عبارت سے تکرار کا صحیح معنی بیان کرنا ہے اور ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض۔ یہ ہے کہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ تکرار کہتے ہیں ایک چیز کے مجموعے کو دو مرتبہ ذکر کرنا۔ تو جب ایک چیز دو مرتبہ مذکور ہوگی تو محض تکرار حاصل ہوگا۔ پھر اس کے بعد مرتبہ کثرت تکرار کا آتا ہے جو اس چیز کو چھ مرتبہ ذکر کرنے سے حاصل ہوگا۔ اور مثال میں جو ھاء ضمیر مذکور ہے وہ تین مرتبہ ہے لہٰذا مثال کی مطابقت ممثل لہ کے مطابق نہ ہوئی۔

جواب: یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت وارد ہو سکتا تھا اگر تکرار کا وہ معنی لیا جائے جو آپ نے بیان کیا ہے بلکہ یہاں دوسرا معنی مراد ہے اور وہ یہ ہے ایک چیز کو دو مرتبہ ذکر کرنا اور کثرت سے یہاں مراد مافوق الواحد مراد ہے۔ لہٰذا یہ مثال ممثل لہ کے مطابق ہوگئی۔

قولہٗ: فکثرۃ التکرار ای ابی طیب۔ شارح کی اس عبارت سے چند اغراض ہیں۔

پہلی غرض تو اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ماتن کا کلام لف ونشر مرتب پر ہے۔ کیونکہ اولا انہوں نے کثرت تکرار کو ذکر کیا پھر تتابع اضافات کو ذکر کیا پھر اسی طریقہ پر ان کی مثالوں کو ذکر کیا اور اس کی طرف اپنے قول فکثرۃ التکرار سے اشارہ کیا ہے۔

دوسری غرض اس شعر کے شاعر کو متعین کرنا ہے کہ وہ ابوطیب ہے۔

تیسری غرض اس شعر کے نصف اول کو بیان کرنا ہے تا کہ نصف اخیر سے جو مقصود ہے اسکی وضاحت ہو سکے اور نصف اول کے بعض الفاظ کی لغوی وضاحت کر کے مقصود کو بیان کرنا ہے اس کی طرف اپنے قول وتسعد نی سے اشارہ کیا ہے۔

چوتھی غرض غمرہ کے لغوی معنی کو بیان کرنا ہے جس کی طرف اپنے الغمرۃ مایغرک سے اشارہ کیا ہے قول پانچویں غرض اس مقام میں غمرہ کے معنی مرادی کو بیان کرنا ہے کہ یہاں اس سے مراد شدت اور سختی ہے لہٰذا کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔

قولہ: فعول بمعنی فاعل من السبح۔

یہاں سے بھی شارح کی چند اغراض ہیں۔

پہلی غرض تو صیغہ کی تحقیق کرنا ہے کہ سبوح مفرد ہے یا جمع ہے دوسری غرض یہ ہے کہ فعول کا وزن فاعل اور مفعول دونوں کے معنی میں آتا ہے یہاں کونسا معنی مراد ہے تو اس کی طرف اشارہ بمعنی فاعل کہہ کر دیا اور تیسری غرض سبوح کے ماخذ کو بتانا ہے کہ یہ سبح سے مشتق ہے اور چوتھی غرض اس کے ماخذ کے معنی کی وضاحت کرنا ہے کہ وہ تیز رفتار گھوڑے کو کہا جاتا ہے۔ اور پانچویں غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ شاعر نے اولا اپنے گھوڑے کا وصف صفت مونث سے بیان کیا اور کہا تسعد نی الخ اور ثانیاً اس کا وصف صفت مذکر سے بیان کیا اور کہا سبوح تو یہ مذکر اور مونث آپس میں مخالف ہیں اس کا جواب دیا کہ اس میں مذکر اور مونث برابر ہیں یعنی فعول کے وزن کے لیے مذکر صفت بھی آسکتی ہے او رمونث صفت بھی آسکتی ہے اور چھٹی غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ جو اس پر سوار ہوتا ہے اس کو کوئی تکلف ومشقت یا تکلیف نہیں ہوگی یعنی یہ گھوڑا بہت خوبصورت انداز میں دوڑتا ہے اس کی طرف اپنے قول فرس حسن الجری سے اشارہ کیا ہے۔

قولہ: یعنی ان لها من نفسها علامات:

شارح کی غرض یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ہر شئی کے لیے کوئی نہ کوئی علامت ہوتی ہے لہٰذا علامت کو فرس کے ساتھ خاص کرنا درست نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں سے مراد وہ علامتیں ہیں جو اس فرس کی عمدگی پر دلالت کرنی والی ہیں عام علامتیں مراد

نہیں ہے لہذا یہ تخصیص درست ہوئی۔

عبارت: وَتَتَابُعُ الْاِضَافَاتِ مِثْلُ قَوْلِہٖ اَیْ قَوْلِ اِبْنِ بَابَكَ حَمَامَةَ جَرْعٰی حَوْمَةِ الْجُنْدَلِ اِسْجَعِی فَفِیْہِ اِضَافَةُ حَمَامَةٍ اِلٰی جَرْعٰی وَھِیَ اَرْضٌ ذَاتُ رَمْلٍ مُسْتَوِیَةٌ لَاتُنْبِتُ شَیْئًا تَانِیْثُ الْاَجْرَعِ قَصَّرَ ھَا لِلضَّرُوْرَةِ وَاِضَافَةُ جَرْعٰی اِلٰی حَوْمَةٍ وَھِیَ مُعْظَمُ الشَّیِٔ وَاِضَافَةُ حَوْمَةٍ اِلَی الْجُنْدَلِ وَھِیَ اَرْضٌ ذَاتُ حِجَارَةٍ وَالسَّجْعُ ھَدِیْرُ الْحَمَامِ وَنَحْوِہٖ وَتَمَامُہٗ فَاَنْتِ بِمَرْاٰیٍ مِنْ سُعَادٍ وَمَسْمَعٍ اَیْ بِحَیْثُ تَرَاكِ سُعَادُ وَتَسْمَعُ صَوْتَكِ یُقَالُ فُلَانٌ بِمَرْاٰیٍ مِنِّیْ وَمَسْمَعٍ اَیْ بِحَیْثُ اَرَاہُ وَاَسْمَعُ قَوْلَہٗ كَذَا فِی الصِّحَاحِ

ترجمہ: اور تتابع الاضافات اس کے قول کی مثل یعنی ابن بابک کا قول "اے پتھریلی، اونچی، ریتلی زمین کی کبوتری تو گا" تو اس میں حمامۃ کی جرعیٰ کی طرف اضافت ہے اور جرعیٰ ایسی ریتلی برابر زمین کو کہتے ہیں جو کوئی چیز بھی نہ اگاتی ہو یہ جرعیٰ اجرع کی مونث ہے۔ اور اس میں ضرورت کی وجہ سے قصر کیا گیا ہے اور جرعیٰ کی اضافت حومہ کی طرف ہے اور حومہ کسی شئی کے بلند حصے کو کہتے ہیں اور حومہ کی اضافت جندل کی طرف ہے اور جندل پتھریلی زمین کو کہتے ہیں اور سجع کبوتر کی آواز ہوتی ہے اور جو اس کی مثل ہو۔ اور مکمل شعر یوں ہے پس تو سعاد کو دکھائی دے رہی ہے اور سنائی دے رہی ہے یعنی تو ایسے مقام پر ہے جہاں سے سعاد تجھ کو دیکھ رہی ہے اور تیری آواز کو سن رہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں مجھے سنائی اور دکھائی دے رہا ہے یعنی میں اس کو دیکھ رہا ہوں اور اس کی بات سن رہا ہوں ایسا ہی لغت کی کتاب صحاح میں ہے۔

وضاحت: قولہ ففیہ اضافۃ حمامۃ۔

شارح کی یہاں سے پہلی غرض تو مثال کو ممثل لہ کے مطابق بنانا ہے جب کہ اس کی طرف اشارہ کیا اپنے قول ففیہ اضافۃ الخ سے اور دوسری غرض بعض الفاظ کے لغوی معنی بیان کرنا ہے جیسا کہ اس کی طرف اشارہ اپنے قول وھی ارض ذات الرمل الخ سے کیا ہے اور تیسری غرض اس شعر کا دوسرا حصہ بیان کرنا ہے۔ جس کی طرف اپنے قول وتمامہ الخ سے اشارہ کیا ہے۔

قولہ تانیث الاجرع۔

یہاں سے شارح کی غرض جرعیٰ کی وضاحت کرنا ہے کہ یہ مذکر ہے یا مونث ہے تو شارح نے کہا کہ جرعیٰ اجرع کی

مونث ہے اس پر اعتراض ہوا کہ اجرع کی مونث تو جرعآء مد کے ساتھ آتی ہے نہ کہ جرعیٰ قصر کے ساتھ آتی ہے۔ تو شارح نے جواب دیا کہ جرعآء میں ضرورت شعری کی وجہ سے قصر کیا گیا ہے اور یہ جرعآء سے جرعیٰ بن گئی ہے۔

قولہٗ: ای بحیث تراك سعاد وتسمع صوتك۔

یہاں سے شارح کی غرض اول تو اس شعر کے معنی کو بیان کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ رویت اور سماعت کا فاعل سعاد ہے اور ان دونوں کا مفعول حمامۃ ہے اور دوسری غرض علامہ زوزنی کا رد کرنا ہے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ حمامہ روئیت اور سمع کا فاعل ہے اور سعاد ان دونوں کا مفعول ہے اور معنی یوں بنے گا کہ اے حمامہ تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کی آواز کو سنتی ہے تو شارح نے اس کا رد کیا کہ یہ معنی نقل، عقل اور عشق تینوں کے مخالف ہے بہر حال نقل کے مخالف تو یوں ہے کہ کہا جاتا ہے فلان، بمرأی وسمع یعنی میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی آواز کو سنتا ہوں اور اس کی تائید میں صحاح کو ذکر کیا کہ قاعدہ یہ ہے کہ من کا مدخول روائیت کا فاعل ہوتا ہے اور باقی اس پر معمول ہوتے ہیں۔ اور بہر حال عقل کے مخالف یوں ہے کہ اگر زوزنی کا قول درست ہوتا تو شاعر کے لیے مناسب یہ تھا کہ وہ یوں کہتے اسکتی تو خاموش ہو جا انجعی نہ کہتے کیونکہ جب کبوتری سعاد کی آواز کو سن رہی ہے تو اس پر خاموش رہنا ضروری ہے نہ کہ گانا ضروری ہے تو جب شاعر نے انجعی کہا تو معلوم ہو گیا کہ روئیت اور سمع کا فاعل سعاد ہے نہ کہ حمامۃ ہے اور عشق کے خلاف اس طرح ہے کہ جب محبوب گفتگو کر رہا ہو تو اس وقت خاموشی کے ساتھ اس کی بات کو سنا جاتا ہے نہ کہ اس کی گفتگو کے دوران بولا جاتا ہے۔

عبارت: وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ كُلًّا مِّنْ كَثْرَةِ التَّكْرَارِ وَتَتَابُعِ الْاِضَافَاتِ اِنْ ثَقُلَ اللَّفْظُ بِسَبَبِهٖ عَلَى اللِّسَانِ فَقَدْ حَصَلَ الْاِحْتِرَازُ عَنْهُ بِالتَّنَافُرِ وَاِلَّافَلَايُخِلُّ بِالْفَصَاحَةِ كَيْفَ وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْكَرِيْمُ اِبْنُ الْكَرِيْمِ اِبْنِ الْكَرِيْمِ يُوْسُفُ بْنُ يَعْقُوْبَ بْنِ اِسْحَاقَ بْنِ اِبْرَاهِيْمَ قَالَ الشَّيْخُ عَبْدُالْقَاهِرِ قَالَ الصَّاحِبُ اِيَّاكَ وَالْاِضَافَاتِ الْمُتَدَاخِلَةَ فَاِنَّهَا لَاتَحْسُنُ وَذَكَرَاَنَّهَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْهِجَاءِ كَقَوْلِهٖ يَا عَلِيَّ بْنَ حَمْزَةَ ابْنِ عَمَارَةَ اَنْتَ وَاللّٰهِ ثَلْجَةٌ فِي خِيَارَةٍ ثُمَّ قَالَ الشَّيْخُ لَاشَكَّ فِي ثِقْلِ ذٰلِكَ فِي الْاَكْثَرِ لٰكِنَّهٗ اِذَاسَلِمَ مِنَ الْاِسْتِكْرَاهِ مَلُحَ وَلَطُفَ كَقَوْلِهٖ وَظَلَّتْ تَدِيْرُالْكَاْسَ اَيْدِيْ جَاذِرِ عِتَاقِ دَنَانِيْرِ الْوُجُوْهِ مَلَاحٖ۔

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے کیونکہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات میں سے ہر ایک کی وجہ سے اگر تو لفظ زبان پر ثقیل ہوتا ہے تو اس سے احتراز تنافر کی وجہ سے حاصل ہو گیا۔ ورنہ یہ فصاحت میں مخل ہی نہیں ہو گا

کیسے ہوسکتا ہے؟ حالانکہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا! الکریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابرہیم علیہم السلام۔ شیخ عبدالقاہر نے کہا کہ صاحب نے فرمایا تم اضافات متداخلہ سے بچو کیونکہ یہ اچھی نہیں ہوتی ہیں اور ذکر کیا کہ یہ مذمت وہجو میں استعمال کی جاتی ہے۔ پھر شیخ نے کہا اس کے اکثر میں ثقل کے بارے میں شک نہیں لیکن جب یہ کراہت سے سالم ہو تو اس میں لطافت اور ملاحت آجاتی ہے۔ جیسے اس کا قول وظلت تدیر الکاس ایدی جاذر عناق دنانیر الوجوہ ملاح (وحشی گائے کے دیناروں کی طرح خوبصورت ملیح چہرے والے بچوں کے ہاتھ پیالوں کو ہمیشہ گھماتے ہیں)

وضاحت قولہٗ: وفیہ نظر۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے صاحب قیل کا رد کرنا ہے لیکن جب متون کی بناء اختصار پر ہوتی ہے تو ماتن نے اجمال پر ہی اکتفی کیا اور نظر کی تفصیل کو ذکر نہیں کیا اور شارح نے اس نظر کو تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ کہ کثرۃ تکرار اور اضافات کی وجہ سے اگر لفظ میں ثقل پیدا ہوتا ہے تو یہ تنافر کے تحت داخل ہو جائے گا اس سے دوبارہ خلوص ضروری نہیں ہے اور اگر ثقل پیدا نہیں ہوتا ہے تو اس سے احتراز بھی ضروری نہیں ہے۔

قولہٗ: کیف وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

یہاں سے شارح کی غرض نظر کی شق ثانی پر دلیل دینا اور اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ کیا وجہ ہے کہ شارح نے اس نظر میں دوشقوں کو اختیار کیا ہے۔ اور یقینی حکم نہیں لگایا تھا ہے اور کہا یہ مخل بالفصاحت ہے یا نہیں ہے جیسا کہ ماقبل نظر میں یقینی حکم لگایا تھا؟ اور کہا تھا کہ یہ غرابت میں داخل ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ دونوں کبھی تو مخل بالفصاحت ہوتی ہیں اور کبھی مخل بالفصاحت نہیں ہوتی ہیں۔ جیسا کہ اس حدیث مبارکہ میں یہ مخل بالفصاحت نہیں ہیں اور یہ حدیث مبارکہ شق ثانی پر دلیل ہے۔

قولہٗ: قال الشیخ عبدالقاہر۔

شارح کی غرض شیخ کے قول کو نقل کرنے سے نظر کی دونوں شقوں پر دلیل قائم کرنا ہے ایک اعتراض کو دور کرنا ہے اور ان امور ثلاثہ کے ذکر کے لیے تمہید ہے جو ماتن نے شیخ کے کلام میں تصرف کر کے اپنی کتاب ایضاح کے اندر مستنبط کیے ہیں۔

شارح نے نظر کی شق اول پر اپنے قول قال الصاحب سے دلیل قائم کی کہ صاحب نے فرمایا کہ تم اضافات متداخلہ

سے بچو کیونکہ ان کا استعمال اچھا نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ مخل بالفصاحت ہوتی ہیں۔ اور نظر کی شق ثانی پر دلیل اپنے قول ثم قال الشیخ الخ سے دی کہ پھر شیخ نے فرمایا کہ یہ زیادہ ہوں تو ان کے ثقل میں شک نہیں لیکن جب یہ کراہت سے خالی ہوں تو ان کی وجہ سے کلام میں لطافت اور ملاحت پیدا ہو جاتی ہے۔

قولہٗ: یاعلی بن حمزۃ ابن عمارۃ

اس شعر میں یا حرف نداء ہے علی موصوف ہے ابن ماقبل کے لیے صفت اور مابعد کے لیے مضاف ہے اور حمزۃ مضاف الیہ موصوف ہے اور ابن صفت ومضاف ہے عمارہ مضاف الیہ ہے موصوف اپنے تمام صفات سے ملکر منادی بن جائے گا اس میں تتابع اضافات ہے جو کہ ہجو میں استعمال کی گئی ہیں اور انت واللہ ثلجۃ فی خیارہ مقصود بالنداء ہے۔

قولہٗ: ظلت تدیر الکاس ایدی الخ

یہ شعر سالم من الکراہت کی مثال ہے یہاں ظلت دامت (ہمیشہ) کے معنی میں ہے تدیر کا معنی کسی چیز کو گھمانا کاس پیالے کو کہتے ہیں ایدی ہاتھوں کو کہتے ہیں جاذر یہ جوذر کی جمع ہے جو کہ وحشی گائے کے بچوں کو کہتے ہیں عتاق عتیق کی جمع ہے جو کہ صفت مشبہ جمیل وخوبصورت کے معنی میں ہے دنانیر کی اضافت وجوہ کی طرف یہ اضافت المشبہ بہ الی المشبہ کے قبیل سے ہے یعنی وجوہ کالدنانیر اور ملاح یہ ملیح کی جمع ہے جو کہ جاذر کی صفت بن رہی ہے اس شعر میں تتابع اضافات اس طرح ہے کہ ایدی کی اضافت جاذر کی طرف، جاذر کی اضافت عتاق کی طرف، عتاق کی اضافت دنانیر کی طرف اور دنانیر کی اضافت وجوہ کی طرف ہے۔ یہ شعر ابن معتز کا ہے جو کہ اس بات پر شاھد ہے کہ اس میں تتابع اضافات ہے لیکن اس میں ثقل نہیں پایا جا رہا ہے۔

عبارت: وَمِنْهُ الْاِطْرَادُ الْمَذْكُوْرُ فِي عِلْمِ الْبَدِيْعِ كَقَوْلِهٖ بِعُتَيْبَةَ ابْنِ الْحَارِثِ بْنِ شِهَابٍ وَمَا اَوْرَدَهُ الْمُصَنِّفُ فِي الْاِيْضَاحِ مِنْ كَلَامِ الشَّيْخِ مُشْعِرٌ بِاَنَّهٗ جَعَلَ تَتَابُعَ الْاِضَافَاتِ اَعَمَّ مِنْ اَنْ تَكُوْنَ مُتَرَتِّبَةً لَايَقَعُ بَيْنَ الْمُضَافَيْنِ شَيْءٌ غَيْرُ مُضَافٍ كَمَا فِي الْبَيْتِ اَوْ غَيْرُ مُتَرَتِّبَةٍ كَمَافِي الْحَدِيْثِ وَاَنَّهٗ اَوْرَدَ الْحَدِيْثَ مِثَالًا لِكَثْرَةِ التَّكْرَارِ وَتَتَابُعِ الْاِضَافَاتِ جَمِيْعًا وَاَنَّهٗ اَرَادَ بِتَتَابُعِ الْاِضَافَاتِ مَافَوْقَ الْوَاحِدِ لَايُقَالُ اِنَّ مَنِ اشْتَرَطَ ذٰلِكَ اَرَادَ بِتَتَابُعِ الْاِضَافَاتِ الْمُتَرَتِّبَةِ وَكَثْرَةِ التَّكْرَارِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى اَمْرٍ وَاحِدٍ كَمَا فِي الْبَيْتَيْنِ وَالْحَدِيْثُ سَالِمٌ عَنْ هٰذَا لِاَنَّا نَقُوْلُ هُمَا اَيْضًا اِنْ اَوْجَبَا ثِقْلًا اَوْ بَشَاعَةً فَذَاكَ وَاِلَّا فَلَا جِهَةَ لِاِخْلَالِهِمَا بِالْفَصَاحَةِ كَيْفَ وَقَدْ وَقَعَا فِي التَّنْزِيْلِ كَقَوْلِهٖ

تَعَالٰی مِثْلُ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی ذِکْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهٗ زَکَرِیَّا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا۔

ترجمہ: اور اس قسم سے وہ اطراد بھی ہے جو کہ علم بدیع میں مذکور ہے جیسے اس کا قول عتیبہ ابن الحارث ابن شہاب۔ اور ماتن نے شیخ کے کلام سے جو مستنبط کر کے اپنی کتاب ایضاح میں ذکر کیا وہ اس بات کی طرف مشعر ہے کہ انہیں نے تتابع اضافات کو اعم بنایا ہے کہ وہ مرتبہ ہو جس میں دونوں مضافوں کے درمیان میں مضاف کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہو جیسا کہ شعر میں تھا یا وہ غیر مترتبہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے اور اس بات کی طرف بھی مشعر ہے کہ انہوں نے حدیث کو کثرت تکرار اور تتابع اضافات دونوں کی مثال بنایا ہے اور اس بات کی طرف بھی کہ تتابع اضافات سے مراد مافوق الواحد مراد ہے۔

اور نہ کہا جائے کہ جس نے کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے خلوص کی شرط لگائی اس کی مراد تتابع اضافات سے مترتبہ ہے اور کثرت تکرار سے مراد امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو جیسا کہ دونوں اشعار کے اندر تھا۔ اور حدیث ان دونوں سے سالم ہے اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ دونوں بھی اگر ثقل اور کراہت کو واجب کرتی ہیں تو ان سے احتراز تنافر سے ہو گیا اور ثقل نہیں واجب کرتی تو یہ مخل بالفصاحت بھی نہیں یہ مخل بالفصاحت کیسے ہو سکتی ہیں حالانکہ یہ دونوں قرآن پاک میں واقع ہوئی ہیں۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد (مثل دأب قوم نوح) اور قولہ تعالیٰ (ذکر رحمة ربك عبده زکریا) اور قولہ تعالیٰ (ونفس وما سوّٰها فالهمها فجورها وتقوٰها)۔

وضاحت: قولہ: منه الاطراد المذكور في علم البديع۔

شارح کی غرض اس عبارت سے تتابع اضافات کی ایسی مثال دینا ہے جو کہ فصاحت کلام کے مخل نہیں ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تتابع اضافات اطراد کی صورت میں فصاحت کلام کے مخل نہیں ہے جیسا کہ شعر میں واقع ہے بعتیبة بن الحارث بن شہاب۔ اس شعر کا شان ورود یہ ہے کہ جب اس شاعر کے بیٹے کو قتل کیا گیا تو اس شاعر نے اپنے بیٹے کے مقابلے میں عتیبہ ابن حارث کو قتل کر دیا جو کہ ان کے خاندان کا ایک عظیم شخص تھا تب شاعر نے یہ شعر کہا تھا (ان یقتلوك فقد قتلت عروشهم بعتيبة ابن الحارث ابن شهاب) اس شعر میں تتابع اضافات واقع ہے۔ لیکن وہ مخل بالفصاحت نہیں ہے اور یہ اطراد کی صورت میں واقع ہوا ہے۔ اطراد کہتے ہیں ابا ؤ اجداد کو اس طریقے پر ذکر کرنا جس طرح وہ پیدا ہوتے ہیں

تواس سے معلوم ہوا کہ تتابع اضافات بعض مقامات میں مخل بالفصاحت نہیں ہے۔

قولہ: لایقال ان من اشترط۔

یہاں سے صاحب قیل کی جانب سے اعتراض کرنا مقصود ہے اور معترض علامہ خلخالی ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ جس شخص نے فصاحت کلام میں کثرۃ تکرار اور تتابع اضافات سے خلوص کی شرط لگائی ہے اس کی کثرت تکرار سے مراد واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے۔اور اضافات سے مراد اضافات مترتبہ ہے اور حدیث ان دونوں سے سالم ہے کیونکہ حدیث میں تتابع اضافات مترتبہ نہیں ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور کثرت تکرار بھی امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہیں ہے۔کیونکہ کریم اول کا مصداق یوسف علیہ السلام ہیں جبکہ کریم ثانی کا مصداق حضرت یعقوب علیہ السلام ہیں لہٰذا اس حدیث سے رد کرنا درست نہیں ہے۔

جواب: شارح نے لانا نقول سے جواب دیا اور جواب بھی استفسار کے ساتھ دیا ہے۔کہ اگر تتابع اضافات سے تمہاری مراد مطلقا برابر ہے کہ وہ مترتبہ ہو یا غیر مترتبہ اور کثرت تکرار سے بھی مطلقا مراد ہے کہ وہ امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو یا امور متعددہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو اور یہ مخل بالفصاحت ہے تو تم پر حدیث کے ساتھ رد کرنا درست ہے کیونکہ اس میں تتابع اضافات غیر مترتبہ موجود ہے اور اسی طرح کثرت تکرار غیر امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے موجود ہے اور اگر تمہاری اضافات سے مترتبہ اور کثرت تکرار سے امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے مراد ہے تو ہم تمہارا رد حدیث سے نہیں بلکہ قرآن سے کرتے ہیں کہ اگر یہ مخل بالفصاحت مطلقا ہوتی ہر مقام پر تو قرآن میں واقع نہ ہوتی ہے حالانکہ قرآن پاک میں واقع ہے جیسا کہ تتابع اضافات مترتبہ کی مثال قولہ تعالیٰ مثل داب قوم نوح اور قولہ تعالیٰ ذکر رحمۃ ربک عبدہ زکریا۔اور کثرت تکرار کی مثال امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے جیسے قولہ ونفس وما سوٰھا فالھمھا فجورھا وتقوھا لہٰذا ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ ہر مقام پر یہ مخل بالفصاحت نہیں ہوتے ہیں اگر بعض مقام پر ہوتے بھی ہیں تو ان سے خلوص تنافر کی قید سے ہو چکا لہٰذا دوبارہ فصاحت کلام کے لیے ان سے خالی ہونا ضروری نہیں ہے۔

عبارت: وَالْفَصَاحَةُ فِي الْمُتَكَلِّمِ مَلَكَةٌ هِيَ قِسْمٌ مِنْ مَقُوْلَةِ الْكَيْفِ وَرَسَمَ الْقُدَمَاءُ الْكَيْفَ بِأَنَّهَا هَيْئَةٌ قَارَّةٌ لَاتَقْتَضِي قِسْمَةً وَلَانِسْبَةً لِذَاتِهِ وَالْهَيْئَةُ وَالْعَرَضُ مُتَقَارِبَا الْمَفْهُوْمِ اِلَّااَنَّ الْعَرَضَ يُقَالُ بِاِعْتِبَارِ عُرُوْضِهِ وَالْهَيْئَةُ بِاِعْتِبَارِ حُصُوْلِهِ وَالْمُرَادُ بِالْقَارَّةِ الثَّابِتَةُ فِي الْمَحَلِّ فَخَرَجَ بِالْقَيْدِ الْاَوَّلِ الْحَرْكَةُ وَالزَّمَانُ وَالْفِعْلُ وَالْاِنْفِعَالُ وَبِالثَّانِي اَلْكَمُّ وَبِالثَّالِثِ بَاقِي الْاَعْرَاضِ النِّسْبِيَّةِ

وَقَوْلُهُمْ لِذَاتِهٖ لِيَدْخُلَ فِيْهِ الْكَيْفِيَّاتُ الْمُقْتَضِيَّةُ لِلْقِسْمَةِ اَوْلِنِّسْبَةِ بِوَاسَطَةِ اِقْتِضَاءِ مَحَلِّهَا ذٰلِكَ وَالْاَحْسَنُ مَاذَكَرَهُ الْمُتَاَخِّرُوْنَ وَهُوَاَنَّهُ عَرَضٌ لَايَتَوَقَّفُ تَصَوُّرُهُ تَصَوُّرُغَيْرِهٖ وَلَايَقْتَضِي الْقِسْمَةَ وَاللَّاقِسْمَةَ فِي مَحَلِّهٖ اِقْتِضَاءً اَوَّلِيًّاثُمَّ الْكَيْفِيَّةُ اِنِ اخْتَصَّتْ بِذَوَاتِ الْاَنْفُسِ تُسَمّٰى كَيْفِيَّةً نَفْسَانِيَّةً وَحِ اِنْ كَانَتْ رَاسِخَةً فِي مَوْضِعِهَا تُسَمّٰى مَلَكَةً وَاِلَّاتُسَمّٰى حَالًافَالْمَلَكَةُ كَيْفِيَّةٌ رَاسِخَةٌ فِي النَّفْسِ فَقَوْلُهٗ مَلَكَةٌ اِشْعَارٌ بِاَنَّ الْفَصَاحَةَمِنَ الْهَيْئَاتِ الرَّاسِخَةِ حَتّٰى لَوْعُبِّرَ عَنِ الْمَقْصُوْدِ بِلَفْظٍ فَصِيْحٍ مِنْ غَيْرِ رَسُوْخِ ذٰلِكَ فِيْهِ لَايُسَمّٰى فَصِيْحًا فِي الْاِصْطِلَاحِ۔

ترجمہ: اور فصاحت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے یہ مقولہ کیف کی قسم میں سے ہے اور قدماء نے کیف کی رسم یوں بیان کی کہ وہ ایسی ہیت قارہ ہے جو نہ تو تقسیم کا تقاضا کرتی ہے اور نہ ہی اپنی ذات کے اعتبار سے نسبت کا تقاضا کرتی ہے۔ اور ھیت اور عرض دونوں قریب المفہوم ہیں مگر عرض اس کے عارض ہونے کے اعتبار سے کہا جاتا ہے اور ہیت اس کے حصول کے اعتبار سے کہا جاتا ہے اور قارہ سے مراد جو اپنے محل میں ثابت ہو پس قید اول سے حرکت، زمان، فعل اور انفعال نکل جائیں گے اور قید ثانی سے کم خارج ہو جائے گا۔ اور قید ثالث سے باقی اعراض نسبیہ خارج ہو جائیں گے اور ان کا قول لذاتہ یہ اس وجہ سے ہے تاکہ اس تعریف میں کیفیات داخل ہو جائیں جو تقسیم یا نسبت کا اپنے محل کے تقاضے کے واسطے سے تقاضا کرتی ہیں اور بہتر تعریف وہ ہے جو متاخرین نے ذکر کی ہے کہ کیف ایسا عرض ہے جس کا تصور غیر کے تصور پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی وہ تقسیم اور عدم کا اپنے محل میں اقتضاء اولی کے طور پر تقاضا کرتا ہے پھر کیفیت اگر ذات نفس کے ساتھ خاص ہو تو اس کا نام کیفیت نفسانیہ رکھا جاتا ہے اور اس وقت اگر یہ راسخ ہو اپنے مقام میں تو اس کا نام ملکہ رکھا جاتا ہے ورنہ اس کا نام حال رکھا جاتا ہے پس ملکہ ایسی کیفیت ہے جو کہ اپنے نفس میں راسخ ہو پس ملکہ کہنا اس بات کی طرف مشعر ہے کہ فصاحت ہیت راسخہ میں سے ہے یہاں تک کہ اگر کوئی مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرتا ہے باوجود اس کے یہ کیفیت اس کے اندر راسخ نہیں ہے تو اس کو اصطلاح میں فصیح نہیں کہا جائے گا۔

وضاحت: والفصاحة فی المتکلم۔

جب ماتن فصاحت کلام کی تعریف سے فارغ ہوئے تو فصاحت متکلم کی تعریف میں شروع ہوئے اور فصاحت کلام

کی تعریف کو فصاحت متکلم پر اس لیے مقدم کیا کیونکہ یہ فصاحت متکلم میں ماخوذ ہے لہٰذا فصاحت متکلم موقوف ہوا اور فصاحت کلام موقوف علیہ ہوا تو موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے۔

قولہ: هي من مقولة الكيف۔

شارح کی اس عبارت سے لیکر آنے والے متن تک چند اغراض ہیں۔

(۱) ملکہ کی تعریف کرنا (۲) متقدمین اور متاخرین کے مذہب پر کیفیت کی تعریف کرنا (۳) لفظ ملکہ کو اختیار کرنے اور لفظ وصف کو اختیار نہ کرنے کی وجہ بیان کرنا۔

چونکہ ماتن نے فصاحت متکلم کی تعریف میں لفظ ملکہ کو ذکر کیا چونکہ یہ غیر واضح تھا اور کسی تعریف سے معرف کی وضاحت اسی وقت ہوتی ہے جب تعریف کے تمام اجزاء واضح ہوں اس وجہ سے شارح نے پہلے ملکہ کے بارے میں بتایا کہ اس کا تعلق کس سے ہے ملکہ کا تعلق مقولہ کیف سے ہے جب کیف بھی غیر واضح لہٰذا اس کی تعریف بھی شارح نے کی تا کہ من کل وجوہ ملکہ کا معنی ظاہر ہو جائے کیف کو سمجھنے کے لیے پہلے چند تمہیدی باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

فائدہ: علم دنیا میں جو اشیاء موجود ہیں ان کی ابتداً دو اقسام ہیں (۱) مفہوم (۲) موجود پھر مفہوم کی تین اقسام ہیں۔(۱) واجب (۲) ممتنع (۳) ممکن۔ اور موجود بھی دو اقسام کی طرف تقسیم ہوتا ہے۔(۱) جوہر (۲) عرض جوہر وہ ہوتا ہے جو کہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہ ہو اور عرض وہ شئی ہے جو اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہو پھر جوہر کی پانچ اقسام ہیں۔(۱) مقول (۲) نفوس (۳) ہیولی (۴) جسم تعلیمی (۵) صورۃ۔ اور یہ تقسیم حکماء کے نزدیک ہے جوہر جنس ہے اور اس کے تحت انواع ہیں۔

عرض کے تحت بھی اجناس ہیں جو کہ نو ہیں اور ان کو معقولات کہا جاتا ہے کل معقولات دس ہیں ان کو معقولات اس لیے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ معمول سے عبارت ہیں اور یہ بھی اپنے ماتحت پر محمول ہوتی ہیں ان میں سے ایک مقولہ جوہر ہے اور نو معقولات عرض ہیں۔

پھر معقولات عرض کی ابتداً دو اقسام ہیں۔(۱) نسبیہ (۲) غیر نسبیہ۔

اعراض نسبیہ: وہ ہوتی ہیں جو اپنے مفہوم میں غیر کی طرف نسبت میں محتاج ہوتی ہیں۔

اعراض غیر نسبیہ: وہ ہوتی ہیں جو اپنے مفہوم میں غیر کی طرف نسبت میں محتاج نہ ہوں۔

پھر اعراض نسبیہ کی سات اقسام ہیں۔

(۱) اضافت: هي حالة نسبيه متكررة كالابوة والنبوة۔

(۲) فعل: هي هيئة حاصلة من تاثير الفاعل مادام موثراً۔

(۳) انفعال: هي كون الشئي مؤثرا من الغير۔

(۴) ملکہ: هي هيئة حاصلة للشئي لاجلل احاطة على الغير۔

(۵) وضع: هي نسبة حاصله للشئي لاجل نسبة بعض الاجزاء الى البعض اوامر خارج۔

(۶) متی: هي هيئة حاصلة للشئي لاجل للزمان۔

(۷) این: هي هيئة حاصلة للشئي لاجل المكان۔

اعراض غیر نسبیہ کی دو اقسام ہیں۔(۱) کم (۲) کیف۔کیف کی قدماء نے یہ تعریف بیان کی ہے وہ ایسی ہیئت قارہ ہے جو نہ تو تقسیم کا تقاضا کرتی ہے اور نہ ہی اپنی ذاتی وجہ سے نسبت کا تقاضا کرتی ہے۔پھر کم کی دو اقسام ہیں۔(۱) کم منفصل (۲) کم متصل کم منفصل وہ عرض ہے جس کے اجزاء کے درمیان اجزاء مشترک نہ ہوں جیسے عدد۔اور کم متصل وہ عرض ہے جس کے اجزاء کے درمیان حد مشترک ہے کم متصل کی پھر دو اقسام ہیں۔(۱) قارالذات (۲) غیر قارالذات۔کم متصل قارالذات وہ ہے جس کے اجزاء مجتمع ہوں اور یہ تین اقسام پر مشتمل ہے۔(۱) جو طرف واحد میں تقسیم کو قبول کرتا ہو جیسے کہ خط۔(۲) جو دو اطراف میں تقسیم کو قبول کرتا ہو جیسے سطح۔(۳) جو تین اطراف میں تقسیم کو قبول کرتا ہو جیسے جسم۔اور کم متصل غیر قارالذات وہ ہے جس کے اجزاء مجتمع نہ ہوں جیسے حرکت اور زمان وغیرہ۔

اس تمہید سے آپ کو کیف کے بارے میں معلوم ہو گیا ہو گا کہ کیف کا تعلق کس چیز سے ہے اور کیف کسے کہتے ہیں اور کیف کی تعریف میں جو قیودات لگائی گئی ہیں باقی اعراض نسبیہ ان سے کس طرح خارج ہوتی ہیں جیسا کہ مزید تفصیل اس کی آگے آرہی ہے۔

قولہ: ورسم القدماء۔

یہاں سے غرض ثانی کی طرف اشارہ ہے یعنی کیف کی تعریف کو بیان کرنا۔یہاں شارح نے کہا کہ قدماء نے کیف کی رسم بیان کی ہے یہ نہیں کہا کہ حد یا تعریف بیان کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کیف اجناس عالیہ میں سے ہے اور اجناس عالیہ بسیط ہوتی ہیں تو اگر وہ حدھا یا عرفھا کہتے تو حد تو وہ ہوتی ہے جو جنس اور فصل سے ہو تو اس صورت میں کیف کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بسیط ہے۔

قولہ: والهئية والعرض متقاربان بالمفهوم۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ قدماء نے کیف کی تعریف میں لفظ ھیت کو ذکر کیا ہے اور انہوں نے ھئیت کو تعریف میں جنس بنایا ہے حالانکہ مناسب یہ تھا کہ وہ لفظ عرض کو تعریف میں ذکر کرتے کیونکہ کیف مقولات عرض میں سے ہے تو عرض جنس ہوئی جو کہ مقسم ہے اور مقسم قسم میں معتبر ہوتا ہے؟

جواب: تو شارح نے جواب دیا کہ ھیت اور عرض یہ ذات کے اعتبار سے متحد ہیں کیونکہ دونوں کا معنی جو غیر کے ساتھ قائم ہے۔ اور فرق ان کے درمیان اعتباری ہے جو کہ کتاب میں مذکور ہے۔

قولہ: والمراد بالقارة الثابتة في المحل۔

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ قارۃ کا معنی ہے جو قائم بالذات ہو اور کیف کا معنی ہے جو قائم بالغیر ہو۔ لہذا تعریف میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت اس وقت وارد ہو سکتا تھا جب قارہ کا معنی قائم بالذات ہوتا لیکن یہاں اس کا معنی ہے جو اپنے محل میں ثابت ہو لہذا یہ اعتراض نہیں ہوگا۔

قولہ: فخرج بالقيد الاول۔

یہاں سے شارح کی غرض کیف کی تعریف میں جو قیودات معتبر ہیں ان کے فوائد بتانا ہے کہ قید اول (قارہ) سے حرکت، زمان، فعل اور انفعال کیف کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ یہ تمام غیر قار الذات ہوتے ہیں۔ اور قید ثانی (لایقتضی القسمۃ) سے کم خارج ہو جائے گا کیونکہ وہ تقسیم کا تقاضا کرتا ہے اور قید ثالث (لانسبۃ) سے باقی اعراض نسبیہ خارج ہو جائے گی۔

قولہ: ليدخل فيه الكيفيات۔

یہاں سے شارح کی غرض کیف کی تعریف میں قید اخیر لذاتہ کا فائدہ بیان کرنا ہے اور ساتھ ہی ایک اعتراض کا جو اب دینا ہے

اعتراض: یہ ہوا کہ کیف کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ علم اس سے خارج ہو جاتا ہے۔ حالانکہ

اصح موقف پر یہ مقولہ کیف میں سے ہے۔ کیونکہ علم اپنے معلوم کے اعتبار سے تقسیم کا تقاضا کرتا ہے جب اس کا معلوم بسیط نہ ہو؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں تقسیم اور عدم تقسیم سے مراد لذاتہ ہی ہے اور علم اپنی ذات کے اعتبار سے نہ تقسیم کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی عدم تقسیم کا تقاضا کرتا ہے تو یہ آخری قید علم کو کیف کی تعریف میں داخل کرنے کے لیے لگائی گئی ہے۔

قولہٗ: والا حسن ماذکرہ المتاخرین۔

یہاں سے متاخرین کی کیف کی تعریف کی طرف اشارہ کرنا ہے۔اور متاخرین کی تعریف تین وجوہات کی بناء پر متقدمین کی تعریف سے احسن ہے

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ متقدمین نے لفظ عرض کی جگہ لفظ ھیت کو ذکر کیا ہے لہٰذا ان پر اعتراض ہوا اگرچہ اس کا جواب دیا گیا ہے لیکن ان کی تعریف احسنیت سے خارج ہوگئی اور متاخرین نے لفظ عرض ذکر کیا لہٰذا ان پر اعتراض وارد نہیں ہوا۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ متقدمین نے لفظ قارہ ذکر کیا تو ان پر اعتراض وارد ہوگیا اگرچہ اس کا جواب دیا گیا لیکن ان کی تعریف احسنیت سے خارج ہوگی اور متاخرین نے لفظ قارہ ذکر نہیں کیا لہٰذا ان پر اعتراض بھی وارد نہیں ہوا۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ متقدمین کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ ان کی تعریف میں نقطہ بھی داخل ہوجاتا ہے کیونکہ ان کی تعریف نقطہ پر بھی صادق آتی ہے حالانکہ نقطہ کیف نہیں ہے اور متاخرین کی تعریف دخول غیر سے مانع ہے کیونکہ ان کی تعریف میں نقطہ داخل نہیں ہوتا اس لیے کہ انہوں نے لفظ لاقسمۃ ذکر کیا ہے جس سے نقطہ کیف کی تعریف سے خارج ہوجاتا ہے کیونکہ نقطہ لاقسمۃ کا تقاضا کرتا ہے۔

متاخرین کی تعریف میں ولا یتوقف تصورہ کی قید سے اعراض نسبیہ خارج ہوجائیں گی اور لا یقتضی النسبہ کی قید سے کم نکل جائے گا۔اور لاقسمہ کی قید سے نقطہ خارج ہوجائے گا اور باقی قیود کے وہی فوائد ہیں جو اوپر گزر گئے۔

اعتراض: اس تعریف کی بناء پر تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے کیونکہ تعریف میں کہا گیا کہ وہ نہ تو قسمۃ کا نہ ہی لاقسمۃ کا تقاضا کرے اور قسمۃ اور لاقسمۃ آپس میں نقیضین ہیں اور ارتفاع نقیضین باطل ہوتا ہے لہٰذا یہ تعریف بھی باطل ہوگی۔

جواب: یہ نقیضین سے جو مرتب ہو اس کا ارتفاع ہے نہ کہ ارتفاع نقیضین ہے اور نقیضین سے جو مرتب ہو اس کا ارتفاع ہونا باطل نہیں ہے کیونکہ اس کا معنی ہے کہ نقیضین نہ تو ذات شئی کا عین ہوں اور نہ ہی ذات شئی میں داخل ہوں اس

کومثال سے سمجھیں کہ ہم کہتے ہیں کہ انسان اپنی ذات میں نہ تو کاتب ہے اور نہ ہی لاکاتب ہے اس کا معنی ہے کہ کاتب اور لاکاتب ذات انسان کا عین نہیں ہے۔ اور نہ ہی انسان کی ذات میں داخل ہیں۔ کیونکہ انسان کی ذات تو حیوان ناطق ہے اور کاتب ولاکاتب نہ تو انسان کا عین ہیں اور نہ ہی اس میں داخل ہیں۔ لہٰذا جو باطل ہے وہ ہماری مراد نہیں ہے۔ اور جو مراد ہے وہ باطل نہیں ہے۔

قولہٗ: ثم الكيفية ان اختصت۔

یہاں سے شارح کی غرض کیف کی تقسیم کرنا ہے اور اس کیفیت کو متعین کرنا ہے جس کو ملکہ کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ شارح نے فرمایا کہ کیفیت اگر ذوات نفس کے ساتھ خاص ہو تو اس کو کیفیت نفسانی کہا جاتا ہے پھر اس کی دو اقسام ہیں اگر کیفیت نفسانی اپنے مقام میں راسخ ہو تو اس کو ملکہ کہا جاتا ہے اور اگر اپنے مقام میں راسخ نہ ہو بلکہ جدا ہو سکتی ہو تو اس کو حال کہا جاتا ہے پھر اگر کیفیت نفس کے ساتھ خاص نہ ہو تو وہ جسم کے ساتھ خاص ہوگی اس کو کیفیت جسمانی کہا جاتا ہے جو کہ جسم کو عارض ہوتی ہے اور کیفیت جسمانی کی آگے تین اقسام ہیں۔

(۱) کیفیت محسوسہ (جو حواس خمسہ سے معلوم ہوتی ہے) جیسے الوان وغیرہ۔

(۲) کیفیت استعدادیہ جیسے صلابت ولین وغیرہ۔

(۳) وہ کیفیت جو کمیت کے ساتھ خاص جیسے فردیت، زوجیت ومثلثیت وغیرہ۔

قولہٗ: فقوله ملكة اشعار۔

یہاں سے شارح کی غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ ماتن نے لفظ ملکہ کہا وصف نہیں کہا اس کی وجہ یہ ہے کہ ماتن اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ فصاحت الٰہیت راسخہ میں سے ہے اگر کوئی شخص مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تو تعبیر کرتا ہے لیکن یہ کیفیت راسخ نہیں ہے تو اس کو اصطلاح میں فصیح نہیں کہا جائے گا۔

عبارت: وَقَوْلُهٗ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى التَّعْبِيْرِ عَنِ الْمَقْصُوْدِ دُوْنَ يُعَبِّرُ اِشْعَارٌ بِاَنَّهٗ يُسَمّٰى فَصِيْحًا حَالَتَيِ النُّطْقِ وَعَدَمِهٖ اَيْ سَوَاءٌ كَانَ مِمَّنْ يَنْطِقُ بِمَقْصُوْدِهٖ بِلَفْظٍ فَصِيْحٍ فِيْ زَمَانٍ مِنَ الْاَزْمِنَةِ اَوْلَا يَنْطِقُ بِهٖ قَطُّ وَلٰكِنْ لَهٗ مَلَكَةُ الْاِقْتِدَارِ وَلَوْ قِيْلَ يُعَبِّرُ لَاخْتَصَّ بِمَنْ يَنْطِقُ بِمَقْصُوْدِهٖ فِي الْجُمْلَةِ هٰكَذَا يَجِبُ اَنْ يُفْهَمَ هٰكَذَا الْكَلَامُ وَقَوْلُهٗ بِلَفْظٍ فَصِيْحٍ لِيَعُمَّ الْمُفْرَدَ وَالْمُرَكَّبَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْكَلَامَ فِي الْمَقْصُوْدِ لِلْاِسْتِغْرَاقِ اَيْ كُلُّ الْكَلَامِ مَاوَقَعَ عَلَيْهِ قَصْدُ الْمُتَكَلِّمِ وَاِرَادَتُهٗ

فَلَوْقِيلَ بِكَلَامٍ فَصِيحٍ لَوَجَبَ فِي فَصَاحَةِ الْمُتَكَلِّمِ اَنْ يَّقْتَدِرَ عَلَى التَّعْبِيرِ عَنْ كُلِّ مَقْصُودٍ لَهٗ بِكَلَامٍ فَصِيحٍ وَهٰذَا مُحَالٌ لِاَنَّ مِنَ الْمَقَاصِدِ مَالَايُمْكِنُ التَّعْبِيرُ اِلَّابِالْمُفْرَدِ كَمَا اِذَا اَرَدْتَّ اَنْ تُلْقِيَ عَلَى الْحَاسِبِ اَجْنَاساً مُخْتَلِفَةً لِيَتَرَفَّعَ حُسْبَانَهَا فَتَقُولُ دَارٌ غُلَامٌ جَارِيَةٌ ثَوْبٌ بِسَاطٌ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَلِهٰذَاقَالَ بِلَفْظٍ فَصِيحٍ دُوْنَ كَلَامٍ فَصِيحٍ وَقَوْلُ بَعْضِهِمْ دُوْنَ كَلَامٍ فَصِيحٍ اَوْلَفْظٍ بَلِيْغٍ سَهْوٌظَاهِرٌ فَاِنْ قِيلَ هٰذَاالتَّعْرِيفُ غَيْرُ مَانِعٍ لِصِدْقِهٖ عَلَى الْاِدْرَاكِ وَالْحَيٰوةِ وَنَحْوِهِمَا مِمَّايَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ اِقْتِدَارُ الْمَذْكُورِ قُلْنَا لَانُسَلِّمُ اَنَّ هٰذِهٖ اَسْبَابٌ بَلْ شُرُوْطٌ وَلَوْسُلِّمَ فَالْمُرَادُالسَّبَبُ الْقَرِيْبُ لِاَنَّهُ السَّبَبُ الْحَقِيْقِيُّ الْمُتَبَادِرُ اِلَى الْفَهْمِ مِمَّااسْتُعْمِلَ فِيهِ الْبَاءُ السَّبَبِيَّةُ

ترجمہ: اوراس کاقول جس کے ساتھ متکلم مقصودکولفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہوتا ہے نہ کہ یعبر (وہ تعبیر کرتا ہے) اس بات کی طرف مشعر ہے کہ اس کونطق اورعدم نطق دونوں حالتوں میں فصیح کہا جائے گا برابر ہے کہ وہ مقصود کو تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں بیان کرے یا نہ کرے لیکن اس کے لیے قادر ہونے کا ملکہ ہواور اگر یعبّر کہا جاتا تو یہ خاص ہو جاتا اس صورت کے ساتھ جس میں وہ فی الجملہ مقصود کو بیان کرتا ہے۔اسی طرح ضروری ہے کہ اس کلام کو سمجھا جائے۔اوراس کا قول لفظ فصیح اس وجہ سے ہے تا کہ مفرد اور مرکب کو عام ہو جائے اور یہ اس لیے ہے کیونکہ المقصود میں جولام ہے وہ استغراق کے لیے ہے یعنی ہر وہ جس پر متکلم کا قصد اورارادہ واقع ہو۔پس اگر کلام فصیح کہا جاتا تو فصاحت متکلم کے لیے ضروری تھا کہ وہ ہر مقصود کو کلام فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہو اور یہ محال ہے کیونکہ بعض مقاصد ایسے ہیں جن کو صرف مفرد کے ذریعے تعبیر کرنا ممکن ہے جس طرح کہ تو ارادہ کرے کہ تو شمار کرنے والے پر مختلف اجناس کوڈالے تا کہ تم اس کی تعداد تک پہنچ جاؤ تو تم کہو گے دار، غلام، جاریہ، ثوب، بساط، وغیرہ پس اسی وجہ سے لفظ فصیح کہا ہے کلام فصیح نہیں کہا ہے اوران کا قول دون کلام فصیح اور لفظ بلیغ ظاہری غلطی ہے۔

اگر تم کہو کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ ادراک اور زندگی اوراس کی مثل پر صادق آتی ہے کیونکہ مذکورہ اقتداران پر بھی موقوف ہے میں کہوں گا ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ اسباب ہیں بلکہ یہ شروط ہیں اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو مراد سبب قریب ہے کیونکہ متبادر الی الفہم سبب حقیقی ہے۔جو کہ باء سببیہ کو استعمال کرنے سے حاصل ہورہا ہے۔

وضاحت: قولہ: اشعار بانہ فصیحا

یہ وہ عبارت ہے ماتن کی جو شرح الیضاح کے اندر مذکور ہے اور وہاں ماتن کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ متون کی بناء اختصار پر ہے لہٰذا ماتن کے لیے مناسب یہ تھا کہ وہ یوں کہتے ملکۃ یعبّر بھا عن المقصو دالخ کیونکہ مقصود جس طرح متن مین مذکور عبارت سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس عبارت سے بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہے اور باوجود یہ عبارت مختصر بھی ہے؟

جواب: تو ماتن نے اپنی شرح الیضاح کے اندر اس کا جواب یوں دیا کہ اگر لفظ یقتدر کی جگہ پر یعبر ذکر کیا جاتا تو اس سے لازم یہ آتا تھا کہ متکلم کو فصیح اسی وقت کہا جائے جب وہ مقصود کو تعبیر کر رہا ہے اور جب تعبیر نہیں کر رہا تو اس کو فصیح نہ کہا جائے اگر چہ اس میں ملکہ اقتدار موجود ہو اور یہ مطلب درست نہیں کیونکہ جس کے اندر ملکہ اقتدار موجود ہے برابر ہے کہ وہ تعبیر کرے یا نہ کرے اس کو فصیح کہا جائے گا شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن سے مذکورہ اعتراض کو دور کرنا ہے۔

قولہٗ: ھٰکذا یجب ان یفھم۔

یہاں سے شارح کی غرض مولانا بہاؤالدین حلوائی کا رد کرنا ہے کیونکہ انہوں نے یقتدر کو لانے اور یعبر کو نہ لانے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اگر یعبر کہتے تو اس سے یہ معلوم ہوتا کہ تعبیر باللسان شرط ہے اور یقتدر سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی ؟شارح نے رد یوں کیا کہ یہ مقصد تو لفظ ملکہ ہی سے حاصل ہو رہا ہے لہٰذا اس مقصد کو ادا کرنے کے لیے دوبارہ یقتدر کی کوئی حاجت نہیں ہے اور وجہ وہی درست ہے جو پہلے تفصیل میں گزر چکی ہے۔

قولہٗ: بلفظ فصیح۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات کو بیان کرنا ہے کہ تعریف کے اندر بلفظ فصیح کیوں کہا گیا اس کی جگہ بکلام فصیح کیوں نہیں کہا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مقصود میں عموم کو بیان کرنا ہے کیونکہ مقصود کبھی مفرد ہوتا ہے اور کبھی مرکب ہوتا ہے اور لفظ مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہے دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ہم عموم کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ المقصود میں لام عہد کے لیے ہے اور یہاں مراد مقصود مقید ہے وہ جو مخاطب کو فائدہ دے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ مکمل کلام ہو؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں کوئی معہود موجود نہیں ہے کیونکہ معہود پر کوئی قرینہ نہیں ہے لہٰذا یہاں لام استغراق ہے اور استغراق سے مراد استغراق عرفی ہے اور وہ کبھی مفرد کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی مرکب کے ساتھ ہوتا ہے اگر لام عہد کا لیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا اور جنس پر حکم لگانا درست نہیں ہے۔اس لیے لام کو جنس کے لیے بھی نہیں لے سکتے۔

دوسری بات یہ ہے کہ بعض دفعہ مقصود ایسا ہوتا ہے جس کو صرف لفظ مفرد کے ذریعے ہی بیان کیا جا سکتا ہے جیسے آپ کسی دوکان پر جائیں اور مختلف الاجناس کی اشیاء کے بارے میں پوچھیں کہ یہ کتنے کی ہے وہ کتنے کی ہے اور آخر میں سب کو اکٹھا کر کے اس کا حساب لگانا چاہیں تو یہ ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ کر کے بیان کیا جائے گا۔ ان کو ایک مکمل کلام میں نہیں بیان کیا جا سکتا ہے اسی وجہ سے یہاں بلفظ فصیح کہا ہے۔

قولہ: وقول بعضهم دون كلام فصيح

یہاں سے ایک علامہ خلخالی کی غرض ہے اور ایک شارح کی غرض ہے علامہ خلخالی کی غرض تو یہ ہے کہ وہ لفظ فصیح کے اختیار کرنے کی وجہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ماتن نے لفظ فصیح کو اختیار کیا اور کلام فصیح یا لفظ بلیغ کو اختیار نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ماتن کلام فصیح کو اختیار کرتے تو فصاحت متکلم میں کلام فصیح واجب ہو جاتا اور اگر لفظ بلیغ کہتے تو لازم آتا تھا کہ اگر متکلم مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ یعبر کرنے پر قادر ہے لیکن لفظ بلیغ کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر نہیں تو وہ فصیح نہیں ہے حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ اور ماتن کو چاہیے تھا کہ وہ اپنی عبارت کو بلفظ فصیح دون کلام فصیح اور لفظ بلیغ کے ساتھ ذکر کرتے حالانکہ انہوں نے صرف بلفظ فصیح کیساتھ ذکر کی ہے۔

شارحؒ نے ان کا رد کرتے ہیں کہ یہ عبارت ذکر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ لفظ دون ایسے مقام پر ذکر کیا جاتا ہے جہاں بعض قیودات کو بعض پر ترجیح دینا مقصود ہو اور ترجیح اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دوسری قید کو اس مقام پر لانا صحیح ہے تو اس سے پھر لازم یہ آتا ہے کہ اگر ماتن فصیح کی جگہ پر بلیغ کہہ دیتے تو یہ درست ہوتا لیکن مرجوح ہوگا حالانکہ یہ بات بالکل درست نہیں ہے کیونکہ اگر یہ بات درست ہوتی تو بلاغۃ فصاحت متکلم کے لیے شرط ہو جاتی حالانکہ بلاغت فصاحت متکلم کے لیے شرط نہیں ہے۔ واللہ ورسولہ اعلم۔

قولہ: فانقيل التعريف

یہاں سے شارح کی غرض فصاحت متکلم کی تعریف پر ایک اعتراض کر کے اس کا قلنا سے جواب دینا ہے۔

اعتـــــراض: یہ ہے کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ اس تعریف میں ادراک اور حیٰوۃ بھی داخل ہو جاتے ہیں کیونکہ مقصود کی تعبیر پر قادر ہونا۔ ان دونوں پر موقوف ہے کیونکہ جس کے لیے ادراک ہوگا اس کے لیے ایسا کیف ہوگا جس کے ذریعے وہ مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہوگا اور قادر ہونا حیوۃ (زندگی) پر بھی موقوف ہے پس اگر یہ تعریف درست ہو تو لازم آئے گا کہ ہر مدرک (عالم) متکلم فصیح ہو اور ہر زندہ شخص متکلم فصیح ہو حالانکہ معاملہ ایسا نہیں

ہے۔

جواب: شارح نے اس کے دو جواب دیئے ہیں پہلا جواب منع کے ساتھ اور دوسرا تسلیم کے ساتھ۔ پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا کلام اسباب کے بارے میں ہے اور ادراک اور حیوۃ یہ اسباب نہیں ہے بلکہ یہ اقتدار کیلئے شرائط ہیں اور قاعدہ ہے کہ شرط الشئی خارج عنہ لا داخل شرط اس چیز سے خارج ہوتی ہے نہ کہ اس میں داخل ہوتی ہے لہٰذا یہ دونوں تعریف میں داخل نہیں ہوں گے۔ اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہ دونوں اسباب ہیں تو ہم کہیں گے کہ ہماری یہاں مراد سبب قریب ہے کیونکہ وہی حقیقی سبب ہوتا ہے اور متبادر الی الفہم ہوتا ہے جیسا کہ اس پر کلمہ باء بھی دلالت کر رہا ہے۔ کیونکہ باء سبب قریبہ پر ہی داخل ہوتی ہے اور سبب قریب ملکہ ہے نہ کہ ادراک اور حیوۃ بلکہ یہ دونوں اسباب بعیدہ میں سے ہیں اور ہمارا کلام اسباب بعیدہ میں نہیں ہے حتی کہ تعریف پر یہ اعتراض وارد ہو۔

عبارت: وَالْبَلَاغَةُ فِي الْكَلَامِ مُطَابَقَتُهٗ لِمُقْتَضِي الْحَالِ اَلْمُرَادُ بِالْحَالِ الْاَمْرُ الدَّاعِي اِلَى التَّكَلُّمِ عَلٰى وَجْهٍ مَخْصُوْصٍ اَيْ اِلٰى اَنْ يُّعْتَبَرَ مَعَ الْكَلَامِ الَّذِي يُؤَدّٰى بِهٖ اَصْلُ الْمَعْنٰى خُصُوْصِيَّةٌ مَّا هُوَ مُقْتَضَى الْحَالِ مَثَلًا كَوْنُ الْمُخَاطَبِ مُنْكِرًا لِلْحُكْمِ حَالٌ يَقْتَضِي تَاكِيْدًا وَالتَّاكِيْدُ مُقْتَضَاهَا وَمَعْنٰى مُطَابَقَتِهٖ لَهٗ اَنَّ الْحَالَ اِنِ اقْتَضَى التَّاكِيْدَ كَانَ الْكَلَامُ مُؤَكَّدًا وَاِنِ اقْتَضَى الْاِطْلَاقَ كَانَ عَارِيًا عَنِ التَّاكِيْدِ وَهٰكَذَا اِنِ اقْتَضٰى حَذْفَ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ حُذِفَ وَاِنِ اقْتَضٰى ذِكْرَهٗ ذُكِرَ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ التَّفَاصِيْلِ الْمُشْتَمِلِ عَلَيْهَا عِلْمُ الْمَعَانِي مَعَ فَصَاحَتِهٖ اَيْ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ فَاِنَّ الْبَلَاغَةَ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ تَحَقُّقِ الْاَمْرَيْنِ۔

ترجمہ: بلاغت فی الکلام یہ ہے کہ کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اس حال میں کہ وہ کلام فصیح ہو اور حال سے مراد وہ امر ہے جو ایک مخصوص صورت پر کلام کرنے کی طرف بلاتا ہے۔ یعنی اس بات کی طرف بلاتا ہے کہ جس کلام کے ساتھ اصل معنی ادا کیا گیا ہے اس کے ساتھ کسی خصوصیت کا اعتبار کیا جائے، وہ مقتضی الحال ہے مثال کے طور پر مخاطب کا حکم کا منکر ہونا ایسا حال ہے جو تاکید کا تقاضا کرتا ہے اور تاکید اس کا مقتضاء ہے اور کلام کا اس کے مطابق ہونے کا معنی یہ ہے کہ حال اگر تاکید کا تقاضا کرتا ہے تو کلام مؤکد ہو اور اگر وہ مسند الیہ کے حذف کا تقاضا کرتا ہے تو اس کو حذف کر دیا جائے اور اگر اس کے ذکر کا تقاضا کرتا ہے تو اس کو ذکر کیا جائے اس کے علاوہ تمام صورتیں جن کی تفصیل پر علم معانی مشتمل ہے اس

کے فصیح ہونے کے ساتھ یعنی کلام کی فصاحت کیونکہ بلاغت فصاحت اور مطابقت کے محقق ہونے کے وقت ثابت ہوتی ہے۔

وضاحت: قولہٗ: والبلاغۃ فی الکلام۔

ماتن جب فصاحت اور اس کی اقسام سے فارغ ہوئے تو بلاغت اور اس کی اقسام میں شروع ہوئے اور یہاں پر بلاغت کلام کو بلاغت متکلم پر مقدم کیا کیونکہ بلاغت کلام، بلاغت متکلم کے لیے موقوف علیہ ہے کیونکہ بلاغت کلام، بلاغت متکلم کی تعریف میں ماخوذ ہے اور موقوف علیہ، موقوف پر مقدم ہوتا ہے اسی وجہ سے بلاغت کلام کو بلاغت متکلم پر مقدم کیا ہے۔

قولہٗ: المراد بالحال الامر الداعی۔

شارح کی اس عبارت سے لیکر آنے والے متن تک چند اغراض ہیں (۱) پہلی غرض تو یہ ہے حال کے معنی مراد کو بیان کرنا، اور حال کی وضاحت کرنا مثال کے ذریعے۔ (۲) دوسری غرض اس مقام میں مقتضی کے مصداق کو بیان کرنا۔ اور اسکی وضاحت مثال کے ذریعے کرنا ہے۔ (۳) تیسری غرض مطابقت کے معنی مرادی کو بیان کرنا اور مثال کے ذریعے اس کی وضاحت کرنا ہے۔

لیکن شارح نے حال کی وضاحت کو مقتضی کی وضاحت پر مقدم کیا حالانکہ حال مقتضی کے لیے مضاف الیہ ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ مضاف کی وضاحت مضاف الیہ پر مقدم ہو؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضاف اس حیثیت سے کہ وہ مضاف ہے یہ مضاف الیہ پر موقوف ہے تو مضاف الیہ موقوف علیہ ہو اس وجہ سے اس کی وضاحت کو مقدم کیا۔ اور حال اور مقتضی کی وضاحت کو مطابقت کی وضاحت پر مقدم کیا کیونکہ مطابقت کی وضاحت حال اور مقتضی کی وضاحت پر موقوف ہے کیونکہ مطابقت کا معنی یہاں پر کلام کا ایسی خصوصیت پر مشتمل ہونا جس کا کلام میں امر داعی کی وجہ سے اعتبار کیا گیا ہو۔ شارح نے کہا المراد بالحال الامر الداعی الخ یہاں سے حال کے معنی مرادی کو متعین کرنا ہے کیونکہ حال چند معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ (۱) صرفیوں کے نزدیک یہ زمانہ حال سے عبارت ہے۔ (۲) نحویوں کے نزدیک حال کہتے ہیں جو فاعل یا مفعول کی نسبت کی حالت بیان کرے۔ (۳) صوفیاء کے نزدیک حال سے مراد وہ حالت ہے جو کہ متقی شخص کے دل پر عارض ہو۔ (۴) اھل معانی کے نزدیک حال سے مراد امر الداعی ہے لہٰذا اس کا معنی مرادی بیان کرنے کے لیے کہا کہ اس سے امر داعی مراد ہے۔

قولہ: ای الی ان یعتبر مع الکلام۔

شارح کی غرض یہاں سے مخصوص وجہ پر کلام کرنے کی تفسیر بیان کرنا ہے اور ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ تکلم کی تفسیر اعتبار سے کرنا درست نہیں ہے کیونکہ تکلم فعل لسانی ہے۔ اور اعتبار فعل قلبی ہے تو یہ ایک متباین کی دوسرے متباین کے ساتھ تفسیر کرنا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ تکلم کی تفسیر جو اعتبار سے کی گئی ہے یہ مجازاً ایک نکتہ کی وجہ سے کی گئی ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ اس مخصوص وجہ پر تکلم کو مقتضی الحال اسی وقت شمار کیا گیا جائے جب وہ اعتبار کے ساتھ ملا ہوگا۔ حتی کہ اگر مقام تاکید کا تقاضا کرتا ہے اور کلام میں اتفاقاً تاکید پائی گئی تو اس کو مقتضی الحال کے مطابق نہیں کہا جائے گا بلکہ ارادۃً اور قصداً تاکید لگانی ضروری ہے اس نکتہ کی وجہ سے تکلم کی تفسیر اعتبار سے مجازاً کی گئی ہیں۔

قولہ: معنی مطابقة له ان الحال۔

شارح کی غرض اس عبارت سے مطابقت کا معنی مرادی بیان کرنا ہے اور اس کی وضاحت کرنا ہے کیونکہ مطابقت کے چند معانی ہیں۔ (۱) لغت میں یہ دو اشیاء کا اطراف میں توافق سے عبارت ہے جیسے کہا جاتا ہے طابق النعل بالنعل۔ (۲) اھل مناطقہ کے نزدیک یہ عبارت ہے لفظ کا اپنے تمام موضوع لہ پر دلالت کرنا۔ (۳) بلغاء کے نزدیک یہ کلام کا خصوصیت پر مشتمل ہونے سے عبارت ہے تو شارح نے اس کا معنی مرادی بیان کر دیا کہ یہاں تیسرا معنی مراد ہے۔

آگے شارح نے فان البلاغۃ انما الخ سے اس بات پر دلیل دی ہے کہ فصاحۃ میں ہ ضمیر کا مرجع کلام ہے اور فصاحت کلام، بلاغت کلام میں ماخوذ ہے کیونکہ بلاغت اسی وقت ثابت ہوگی جب مطابقت اور فصاحت دونوں پائی جائیں حتی کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک امر بھی نہ پایا گیا تو اس کو بلیغ نہیں کہا جائے گا۔

عبارت: وَهُوَ اَيْ مُقْتَضَى الْحَالِ مُخْتَلِفٌ فَاِنَّ مَقَامَاتِ الْكَلَامِ مُتَفَاوِتَةٌ اَلْحَالُ وَالْمَقَامُ مُتَقَارِبَا الْمَفْهُوْمِ وَالتَّغَايُرُ بَيْنَهُمَا اِعْتِبَارِيٌّ فَاِنَّ الْاَمْرَ الدَّاعِيَ مُقَامٌ بِاِعْتِبَارِ تَوَهُّمِ كَوْنِهِ مَحَلًّا لِوُرُوْدِ الْكَلَامِ فِيْهِ عَلٰى خُصُوْصِيَّةٍ وَحَالٌ بِاِعْتِبَارِ تَوَهُّمِ كَوْنِهِ زَمَانًا لَهٗ وَاَيْضًا الْمُقَامُ يُعْتَبَرُ اِضَافَتُهٗ اِلَى الْمُقْتَضٰى فَيُقَالُ مَقَامُ التَّاكِيْدِ وَالْاِطْلَاقِ وَالْحَذْفِ وَالْاِثْبَاتِ وَالْحَالُ اِلَى الْمُقْتَضِيْ فَيُقَالُ حَالُ الْاِنْكَارِ وَحَالُ خُلُوِّ الذِّهْنِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ فَعِنْدَ تَفَاوُتِ الْمَقَامَاتِ يَخْتَلِفُ مُقْتَضَيَاتُ الْمَقَامِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْاِعْتِبَارَ اللَّائِقَ بِهٰذَا الْمَقَامِ غَيْرُ الْاِعْتِبَارِ اللَّائِقِ بِذٰلِكَ وَاخْتِلَافُهَا عَيْنُ اِخْتِلَافِ مُقْتَضَيَاتِ

الْاَحْوَالِ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی مقتضی الحال مختلف ہے۔ کیونکہ کلام کے مقامات مختلف ہوتے ہیں حال اور مقام قریب المفہوم ہیں اور ان دونوں کے درمیان تغایر اعتباری ہے کیونکہ امر داعی کو مقام کہا جاتا ہے اس بات کا وہم کرتے ہوئے کہ یہ ایک خصوصیت پر کلام کے ورود کا محل بن رہا ہے۔ اور امر داعی کو حال کہتے ہیں اس بات کا وہم کرتے ہوئے کہ یہ کلام کے لیے زمانہ بنتا ہے۔ اور یہ فرق بھی ہے کہ مقام میں مقتضی کی طرف اضافت کا اعتبار کیا جاتا ہے پس کہا جاتا ہے مقام تاکید والاطلاق اور حذف اور اثبات اور حال مین مقتضی کی طرف اضافت کا اعتبار کیا جاتا ہے پس کہا جاتا ہے حال الانکار اور حال خلو الذھن وغیرہ پس مقامات کے تفاوت کے وقت مقام کے مقتضیات مختلف ہوں گے اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ وہ اعتبار جو اس مقام کے لائق ہے وہ غیر ہے اس اعتبار کے جو اس مقام کے لائق ہے اور ان کا اختلافات بعینہ مقتضیات احوال کا اختلاف ہے۔

وضاحت: قولہ۔ ہو ای مقتضی الحال۔

ماتن کی غرض یہاں سے مراتب بلاغت کے تعدد کے لیئے تمہید کو ذکر کرنا ہے۔ اور شارح نے ھو ضمیر کے بعد مقتضی الحال نکال کر اس کے مرجع کو بیان کر دیا ہے تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ یہ کلام کی طرف راجع ہے ماتن نے مقتضی الحال کے اختلاف پر اپنے قول فان المقامات الکلام متفاوتۃ سے دلیل بیان کی ہے۔

قولہٗ: والحال ولمقام متقاربٌ

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن کی دلیل مدعی کے مطابق نہیں ہے کیونکہ کسی شئی کا اختلاف اس کی علت کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے تو یہاں مقتضی الحال کی علت حال ہے نہ کہ مقام ہے تو ماتن نے دلیل میں مقامات الکلام ذکر کیا ہے لہٰذا یہ دلیل تام نہیں ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ حال اور مقام دونوں قریب المفہوم ہیں لہٰذا دلیل دعوی کے مطابق ہوگی گویا کہ جو مقام کی دلیل ہوگی وہی حال کی بھی دلیل ہوگی۔ یہاں پر شارح نے قریب المفہوم کہا ہے متحد المفہوم نہیں کہا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تغایر اعتباری ہے اور یہ اسی صورت میں معلوم ہوتا ہے جب متقارب المفہوم کہا جائے ... اور اعتباراً اتحاد سے حالانکہ یہ درست

نہیں ہے۔اسی وجہ سے متقارب المفہوم کہا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کے درمیان تغایر اعتباری ہے اور اتحاد ذاتی ہے۔ یہاں پر شارح نے باعتبار التوھم کہا ہے دونوں مقامات میں اس کی وجہ یہ ہے کہ امر داعی حقیقت میں نہ زمانہ ہوتا ہے اور نہ ہی تکلم کے لیے مکان ہوتا ہے۔

قولہ: فعند تفاوت المقامات

یہ عبارت ماتن کے قول فان المقامات الخ پر تفریع ہے اور شارح کی غرض یہاں سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے اس کا قول ان الاعتبار اللائق الخ یہ مدعی محذوف کی دلیل ہے نہ کہ مدعی مذکور کی اور دوسری غرض ایک وھم کو دور کرنا ہے کہ مقامات جب مختلف ہوتے ہیں تو ممکن ہے کہ ان کے تفاوت کی وجہ سے مقامات کے مقتضیات مختلف نہ ہوں تو شارح نے اس کو اپنے اس قول سے دور کیا ہے کہ مقامات کے تفاوت کے وقت مقتضیاتِ مقام بھی مختلف ہوں گے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اعتبار (مثلاً تاکید) جو لائق ہے اس مقام (مثلاً انکار) کے یہ غیر ہے اس اعتبار (مثلاً اطلاق) کے جو لائق ہے اس مقام (خلو الذھن) کے۔ لہٰذا جب حال اور مقام قریب المفہوم ہیں تو ان کے مقتضیات بھی ایسے ہی ہوں گے۔

عبارت: ثُمَّ شَرَعَ فِي تَفْصِيلِ تَفَاوُتِ الْمَقَامَاتِ مَعَ إِشَارَةٍ إِجْمَالِيَّةٍ إِلَى ضَبْطِ مُقْتَضِيَاتِ الْأَحْوَالِ وَبَيَانُ ذٰلِكَ اَنَّ مُقْتَضَى الْحَالِ كَمَا سَيَجِيءُ اِعْتِبَارٌ مُنَاسِبٌ لِلْحَالِ وَالْمَقَامِ وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَكُونَ مُخْتَصًّا بِاَجْزَاءِ الْجُمْلَةِ اَوْ بِالْجُمْلَتَيْنِ فَصَاعِدًا اَوْ لَا يَخْتَصُّ بِشَيْئٍ مِنْ ذٰلِكَ اَمَّا الْاَوَّلُ فَيَكُونُ رَاجِعًا اِمَّا اِلَى نَفْسِ الْاِسْنَادِ كَكَوْنِهٖ عَارِيًا عَنِ التَّاكِيدِ اَوْ مُؤَكَّدًا اِسْتِحْسَانًا اَوْ وُجُوبًا تَاكِيدًا وَاحِدًا اَوْ اَكْثَرَ اَوْ اِلَى الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ كَكَوْنِهٖ مَحْذُوفًا اَوْ ثَابِتًا اَوْ مُعَرَّفًا اَوْ مُنَكَّرًا مَخْصُوصًا اَوْ غَيْرَ مَخْصُوصٍ مَصْحُوبًا بِشَيْئٍ مِنَ التَّوَابِعِ اَوْ غَيْرَ مَصْحُوبٍ مُقَدَّمًا اَوْ مُؤَخَّرًا مَقْصُورًا عَلَى الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوْ غَيْرَ مَقْصُورٍ اِلَى غَيْرِ ذٰلِكَ اَوْ اِلَى الْمُسْنَدِ كَمَا ذُكِرَ مَعَ زِيَادَةِ كَوْنِهٖ مُفْرَدًا فِعْلًا اَوْ غَيْرَهٗ اَوْ جُمْلَةً اِسْمِيَّةً اَوْ فِعْلِيَّةً اَوْ شَرْطِيَّةً اَوْ ظَرْفِيَّةً مُقَيَّدًا بِمُتَعَلَّقٍ اَوْ غَيْرَ مُقَيَّدٍ عَلَى مَا سَيُفَصَّلُ وَاَمَّا الثَّانِي فَكَوَصْلِ الْجُمْلَتَيْنِ اَوْ فَصْلِهِمَا وَاَمَّا الثَّالِثُ فَكَالْمُسَاوَاةِ وَالْاِيْجَازِ وَالْاِطْنَابِ عَلَى الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ فِي بَابِهٖ وَهٰذَا حَدِيثٌ اِجْمَالِيٌّ يُفَصِّلُهٗ عِلْمُ الْمَعَانِي۔

ترجمہ: پھر ماتن علیہ الرحمہ مقتضیان احوال کے ضبط کی طرف اجمالی اشارہ کرنے کے ساتھ تفاوت مقامات کی تفصیل میں شروع ہوئے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ مقتضی الحال (جیسا کہ عنقریب آئے گا کہ یہ

اعتبار مناسب الحال والمقام ہے) وہ یا تو ایک جملہ کے اجزاء کے ساتھ خاص ہوگا یا دو یا دو سے زائد جملوں کے ساتھ خاص ہوگا یا ان میں سے کسی کے ساتھ خاص نہیں ہوگا بہر حال اول وہ یا تو نفس اسناد کی طرف راجع ہوگا جیسے کہ اسناد کا تاکید سے خالی ہونا یا اس کا ایک یا دو تاکید کے ساتھ استحساناً یا وجوباً مؤکد ہونا یا وہ مسند الیہ کی طرف راجع ہوگا جیسے کہ مسند الیہ کا محذوف ہونا یا مذکور ہونا یا معرفہ ہونا یا نکرہ ہونا مخصوص یا غیر مخصوص ہونا، توابع میں سے کسی شئی کے ساتھ ملا ہونا یا ملا نہ ہونا، مقدم یا مؤخر ہونا، مسند الیہ پر مقصور ہونا یا مقصور نہ ہونا یا وہ مسند کی طرف لوٹے گا۔ جیسا کہ ذکر کیا گیا اور کچھ زیادتی کیساتھ یعنی مسند کا مفرد ہونا فعل ہونا یا غیر فعل ہونا یا جملہ اسمیہ یا فعلیہ یا شرطیہ یا ظرفیہ ہونا، متعلق کے ساتھ مقید ہونا یا مقید نہ ہونا اس بناء پر جس کو ہم تفصیل سے بیان کریں گے۔ بہر حال ثانی تو جیسا کہ دو جملوں کا ملا ہونا یا ملا نہ ہونا اور بہر حال ثالث تو جیسا کہ مساوات، ایجاز اور اطناب ان صورتوں پر جو ان کے باب میں ذکر کی گئی ہیں اور یہ اجمالی گفتگو ہے جس کی تفصیل علم معانی کرتا ہے۔

وضاحت: قولہ ثم شرع فی تفصیل۔

شارح کی یہاں سے چند اغراض ہیں (۱) پہلی غرض تو ماتن کے کلام لاحق (فمقام کل) کا اس کے کلام سابق (فان المقامات) کے ساتھ ربط بیان کرنا ہے کہ کلام سابق اجمالی ہے اور کلام لاحق میں اس اجمال کی تفصیل ہے۔ (۲) دوسری غرض فمقام میں فاء کی تعیین کرنا ہے اور وہ یہ کہ یہ تفصیلیہ ہے (۳) تیسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مدعی ہو مختلف ہے اور اس کی دلیل فان المقامات الخ ہے جب دلیل اور دعوی دونوں مکمل ہو گئے تو اب فمقام کل الخ میں شروع ہونا لایعنی میں شروع ہونا ہے اور لایعنی میں شروع ہونا باطل ہے۔

جواب: یہ دیا گیا کہ فمقام ماقبل اجمال کی تفصیل ہے اور کسی شئی کی تفصیل میں شروع ہونا لایعنی میں شروع ہونا نہیں ہوتا ہے۔

قولہ: مع اشارۃ اجمالیۃ۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ فمقام کل الخ سے تفصیل اگر بطریق امثلہ کو ذکر کرنے سے ہے تو تین امثلہ کا ذکر ہی کافی تھا کیونکہ مقامات جمع ہے اور اس کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے تو پھر ماتن نے تین سے زائد امثلہ کیوں ذکر کی؟ اور اگر تفصیل

بطریق حصر ہے تو حصر درست نہیں کیونکہ جو مذکور ہے وہ تمام کو کفایت نہیں کرتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ تفصیل بطریق حصر ہے لیکن حصر کی دو اقسام ہوتی ہیں۔(۱) حصر اجمالی (۲) حصر تفصیلی اور یہاں مراد ہے حصر اجمالی ہے لہٰذا اس کے لیے تمام اقسام کو کفایت کرنا ضروری نہیں ہے اور حصر اجمالی یہاں اسی طرح بیان کیا جاتا ہے کہ یا تو وہ ایک جملہ کے اجزاء کے ساتھ خاص ہوگا یا دو یا دو سے زائد جملہ کے اجزاء کے ساتھ خاص ہوگا یا کسی کے ساتھ خاص نہیں ہوگا خلاصہ کلام یہ کہ ماتن نے مقتضیات احوال کو تین انواع میں محصور کر دیا ہے۔

قولہ: بیان ذالک

یہاں سے شارح کی پہلی غرض کو ذکر کرنا ہے اور دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مقتضی کی حالت کی طرف اضافت درست نہیں ہے ورنہ دنیا میں کوئی کلام بھی غیر بلیغ نہیں پایا جائے گا کیونکہ حال ہر صورت میں مقتضی (بالکسر) ہوتا ہے لہٰذا یہ موجب (فاعل) ہوا اور مقتضی موجب (مفعول) ہوا اور موجب کے وجود کے وقت موجب کا وجود ضروری ہے۔ لہٰذا کوئی بھی کلام غیر بلیغ نہیں ہوگا؟

جواب: یہاں مقتضی الحال میں اضافت موجب الی الموجب کے قبیل سے نہیں ہے حتی کہ اختلاف ممتنع ہو بلکہ یہ ادنی ملابست کی وجہ سے ہے اور وہ یہ کہ مناسب مع حال المخاطب مقتضی حال ہے پس تخلف ممکن ہے پس اگر متکلم ایسا کلام ذکر کرے جو حال مخاطب کے مناسب نہ ہو تو وہ کلام غیر بلیغ ہوگا لہٰذا کلام غیر بلیغ کا وجود پایا جائے گا۔

شارح کے قول کما سیجی سے اشارہ اپنے قول مقام التنکر ای المقام الذی یناسبہ کی طرف ہے اور اس کا قول فصاعداً یہ حال ہے اس کا عامل مع ذوالحال محذوف ہے تقدیری عبارت یوں بنے گی فذہب العدد صاعداً۔

شارح کے قول اما الی نفس الاسناد باب اول کی طرف اشارہ ہے اور الی المسند الیہ سے باب ثانی کی طرف اشارہ ہے اور الی المسند سے باب ثالث کی طرف اشارہ ہے اور مقیداً بمتعلق سے باب رابع احوال متعلقات الفعل کی طرف اشارہ ہے اور وصل الجملتین سے باب خامس کی طرف اشارہ ہے۔ فکالمساوات سے باب سادس کی طرف اشارہ ہے اور باب سابع انشاء ہے اور ثامن قصر ہے تو اس طرح ابواب ثمانیہ کا حصر مکمل ہوگیا۔

عبارت: وَاِذَا تَمَهَّدَ هٰذَا فَنَقُوْلُ مَقَامُ التَّنْكِيْرِ اَیِ الْمَقَامُ الَّذِیْ يُنَاسِبُهٗ تَنْكِيْرُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوِالْمُسْنَدِ اَوْمُتَعَلَّقِهٖ يُبَايِنُ مَقَامَ تَعْرِيْفِهٖ وَمَقَامُ اِطْلَاقِ الْحُكْمِ اَوِالتَّعَلُّقِ اَوِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوِالْمُسْنَدِ اَوْمُتَعَلَّقِهٖ يُبَايِنُ مَقَامَ تَقْيِيْدِهٖ بِمُؤَكِّدٍ اَوْاَدَاةِ قَصْرٍ اَوْتَابِعٍ اَوْشَرْطٍ اَوْ مَفْعُوْلٍ اَوْمَايُشْبِهُهٗ وَمَقَامُ

تَقْدِيْمِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوِالْمُسْنَدِ اَوْمُتَعَلَّقَاتِهٖ يُبَايِنُ مَقَامَ تَاخِيْرِهٖ وَكَذَامَقَامُ ذِكْرِهٖ يُبَايِنُ مُقَامَ حَذْفِهٖ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهٖ فَمَقَامُ كُلٍّ مِّنَ التَّنْكِيْرِوَالْاِطْلَاقِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالذِّكْرِ يُبَايِنُ مَقَامَ خِلَافِهٖ اَىْ خِلَافِ كُلٍّ مِّنْهَا وَاِنَّمَا فَصَّلَ قَوْلَهٗ وَمَقَامُ الْفَصْلِ يُبَايِنُ مَقَامَ الْوَصْلِ لِاَمْرَيْنِ اَحَدِهِمَاالتَّنْبِيْهُ عَلٰى اَنَّهٗ بَابٌ عَظِيْمُ الشَّانِ رَفِيْعُ الْقَدْرِ حَتّٰى حَصَرَبَعْضُهُمُ الْبَلَاغَةَ عَلٰى مَعْرِفَةِ الْفَصْلِ وَالْوَصْلِ وَالثَّانِي اَنَّهٗ مِنَ الْاَحْوَالِ الْمُخْتَصَّةِ بِاَكْثَرِمِنْ جُمْلَةٍ وَفَصَّلَ قَوْلَهٗ وَمَقَامُ الْاِيْجَازِيُبَايِنُ مَقَامَ خِلَافِهٖ اَىِ الْاِطْنَابِ وَالْمُسَاوَاةِلِكَوْنِهٖ غَيْرَمُخْتَصٍّ بِجُمْلَةٍاَوْجُزْئِهَاوَلِاَنَّهٗ بَابٌ عَظِيْمٌ كَثِيْرُالْمَبَاحِثِ وَقَدْ اَشَارَ فِي الْمِفْتَاحِ اِلٰى تَفَاوُتِ مَقَامِ الْاِيْجَازِ وَالْاِطْنَابِ بِقَوْلِهٖ وَلِكُلِّ حَدٍّيَنْتَهِي اِلَيْهِ الْكَلَامُ مَقَامٌ فَاِنَّ لِكُلٍّ مِّنَ الْاِيْجَازِ وَالْاِطْنَابِ لِكَوْنِهِمَا نِسْبِيَّيْنِ حُدُوْدًا وَمَرَاتِبَ مُتَفَاوِتَةً وَمَقَامُ كُلٍّ يُبَايِنُ مَقَامَ الْاٰخَرِ۔

ترجمہ: اور جب یہ تمہید بیان ہوگی تو ہم کہتے ہیں کہ تنکیر کا مقام یعنی وہ مقام جس کے مناسب ہے مسندالیہ کو یا مسند کو یا اس کے متعلق کو نکرہ لانا۔ان کے معرفہ لانے کے مقام کے مخالف ہوگا۔اور حکم یا تعلق یا مسندالیہ یا مسند یا ان کے متعلق کے اطلاق کا مقام، ان کو تاکید یا اداۃ قصر یا تابع یا شرط یا مفعول یا ان کے مشابہ کے ساتھ مقید کرنے کے مخالف ہوگا اور مسندالیہ یا مسند یا ان متعلقات کی تقدیم کا مقام ان کی تاخیر کے مقام کے مخالف ہوگا اور اسی طرح ان کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کا مخالف ہوگا اور یہ ہی معنی ان کے اس قول کا ہے تو تنکیر، اطلاق، تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام ان کے خلاف کے مقام کے مخالف ہوگا یعنی ان میں سے ہر ایک کے اور ماتن نے اپنے قول (فصل کا مقام وصل کے مقام کے مخالف ہوگا) کو دو وجہوں سے علیحدہ ذکر کیا۔پہلی وجہ ہے کہ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے یہ باب عظیم الشان اور رفیع المرتبہ ہے حتی کہ بعض لوگوں نے بلاغت کو وصل اور فصل کی معرفت پر محصور کر دیا ہے۔اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ان احوال میں سے ہیں جو ایک جملہ سے زائد کے ساتھ خاص ہیں۔اور ماتن نے اپنے قول (اور ایجاز کا مقام ان کے خلاف کیمقام کے مباین ہوگا یعنی اطناب اور مساوات) کو اس وجہ سے علیحدہ بیان کیا کہ یہ کثیر المباحث عظیم باب ہے اور علامہ سکاکی نے مفتاح میں ایجاز اور اطناب کے مقام کی تفاوت کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے (اور ہر حد جس کی طرف کلام کی انتہاء ہوتی ہے کے

لیے ایک مقام ہے کیونکہ ایجاز اور اطناب میں ہر ایک کے لیے ان کے امر نسبتی ہونے کی وجہ سے) مختلف حدود اور مراتب ہیں۔اور ہر ایک کا مقام دوسرے کے مقام کے مخالف ہے۔

وضاحت:مقام التنکیر ای المقام الذی۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مقام کی اضافت تو کلام کی طرف ہوتی ہے نہ کہ تنکیر کی طرف یہاں اس کا الٹ ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ادنی ملابست کی وجہ سے کیونکہ یہ مقتضی کی اضافت مقتضی کی طرف ہے۔

قولہٗ: تنکیر المسند الیہ (رجل عالم) یباین الرجل العالم۔

قولہٗ:مقام اطلاق نحو زید قائم یباین مقام تقییدہ بمؤکد انّ زیداً لقائم

قولہٗ:اطلاق تعلق الحکم نحو زید قام فی الدار یباین مقام تقییدہ باداۃقصر نحو مازید قائم الافی الدار۔

قولہٗ:مقام اطلاق المسندالیہ نحو قائم زید یباین مقام تقییدہ بتابع قام زید الکاتب۔

قولہٗ:مقام الاطلاق المسند نحو ضربت یباین مقام تقییدہ بمفول ضربت ضربا۔

قولہٗ:بشرط نحو اذا ضربت زیدا۔

قولہٗ:مقام اطلاق متعلق المسندنحو ضربت ضرباً یباین ضربت ضربا شدیدا۔

قولہٗ:خلاف کل منہا۔

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ماتن کے قول مقام خلافہ میں ضمیر دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو فقط ذکر کی طرف لوٹے گی تو معنی یہ بنے گا کہ ذکر کے خلاف کے مقام کے مباین ہوگا اور وہ حذف ہے اور یہ صرف مقام الذکر میں درست ہوگا کیونکہ اطلاق،تنکیر،تقدیم حذف کے مقام کے مباین نہیں ہیں۔کیونکہ یہ ان کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے۔یا یہ ضمیر امور مذکورہ کے مجموعہ کی طرف لوٹے گی تو معنی یہ بنے گا کہ ذکر کا مقام مجموعہ کے مقام کے مخالف ہوگا اور یہ معنی بھی درست نہیں ہے کیونکہ تنکیر کا مقام تعریف کے مقام کے تو مخالف ہے مجموعہ کے مقام کے مخالف نہیں ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم یہاں تیسری صورت کو اختیار کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ضمیر ان میں

سے ہرایک کی طرف راجع ہے کیونکہ جمع کا مقابلہ جب جمع سے ہوتو وہ آحاد کی آحاد پر تقسیم کا فائدہ دیتی ہے جیسے کہا جاتا ہے ارکبوادوابکم تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص اپنی اپنی سواری پر سوار ہو۔لہٰذا یہاں بھی تنکیر کا مقام صرف تعریف کے مقام کے مخالف ہوگا۔باقی کو اسی پر قیاس کرلیں۔

قولہٗ: انما فصل قوله ومقام الفصل۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ عبارت میں اصل اتصال ہے تو ماتن کے لیے مناسب تھا کہ وہ عبارت کو وصل کے طریقے پر ذکر کرتے اور یوں کہتے فمقام کل من التنکیر والاطلاق،والتقدیم والفصل یباین مقام خلافہ تو ماتن نے فصل اور وصل کو علیحدہ ذکر کیوں کیا؟

جواب: ماتن نے فصل اور وصل کو علیحدہ دو وجوہات کی بناء پر ذکر کیا ہے پہلی وجہ تو اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ فصل و وصل کا باب عظیم مرتبہ والا ہے اور دوسری وجہ یہ کہ یہ ایک سے زائد جملوں کیساتھ خاص ہے۔اسی طرح کا سوال وجواب ایجاز واطناب والی صورت میں بھی ہوتا ہے جو کہ مذکور ہے۔

قولہٗ: وقد اشار في المفتاح۔

یہاں سے ایک صاحب مفتاح کی غرض ہے دوسری شارح کی غرض ہے۔علامہ سکا کی کی غرض اس عبارت سے مقام ایجاز اور اطناب میں مباینت کو ثابت کرنا ہے جبکہ شارح کی غرض اس عبارت کو نقل کر کے صاحب مفتاح کی مراد پر تنبیہ وارد کرنا ہے کیونکہ بعض شراح پر یہ مراد پوشیدہ رہ گئی تھی۔اور صاحب مفتاح کی مراد پر تنبیہ وارد کرنے سے غرض ایک اعتراض کا جواب بھی دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ماتن کی کتاب مفتاح العلوم سے ملخص ہے۔اور صاحب مفتاح نے مقام ایجاز اطناب کے درمیان مباینت کو ذکر نہیں کیا ہے۔حالانکہ ماتن نے ذکر کیا ہے تو اس سے ملخص اور ملخص منہ کے درمیان مخالفت لازم آئی جو کہ باطل ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ صاحب مفتاح نے مباینت کو ذکر نہیں کیا بلکہ انہوں نے اشارۃ اس کا ذکر کیا ہے۔جہاں انہوں نے کہا کہ ہر حد کے لیے جہاں کلام کی انتہاء ہوتی ہے ایک مقام ہوتا ہے اور ایجاز واطناب میں سے ہر ایک کے لیے مختلف حدود اور مراتب ہیں اور ہر ایک کا مقام دوسرے کے مقام کے مباین

ہوتا ہے صاحب مفتاح نے اس کو اشارۃ ذکر کیا ہے جب کہ ماتن نے اس بات کو صراحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ لہٰذا ملخص اور ملخص منہ کے درمیان مخالفت لازم نہ آئی۔

عبارت: وَكَذَا خِطَابُ الذَّكِيِّ مَعَ الْغَبِيِّ فَإِنَّ مَقَامَ الْأَوَّلِ يُبَايِنُ مَقَامَ الثَّانِي فَإِنَّ الذَّكِيَّ يُنَاسِبُهُ مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ اللَّطِيفَةِ وَالْمَعَانِي الدَّقِيقَةِ الْخَفِيَّةِ مَالَا يُنَاسِبُ الْغَبِيَّ وَكَانَ الْأَنْسَبُ أَنْ يُذْكَرَ مَعَ الْغَبِيِّ الْفَطِنُ لِأَنَّ الذَّكَاءَ شِدَّةُ قُوَّةٍ لِلنَّفْسِ مُعِدَّةٍ لِاِكْتِسَابِ الْآرَاءِ وَتُسَمَّى هٰذِهِ الْقُوَّةُ الذِّهْنَ وَجُودَتُهَا تَهَيُّؤُهَا لِتَصَوُّرِ مَا يَرِدُ عَلَيْهَا مِنَ الْغَيْرِ اَلْفِطْنَةَ وَالْغَبَاوَةُ عَدَمُ الْفِطْنَةِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهٖ أَنْ يَكُونَ فَطِنًا فَمُقَابِلُ الْغَبِيِّ هُوَ الْفَطِنُ۔

ترجمہ۔ اور اسی طرح خطاب ذکی خطاب غبی کے ساتھ ہے کیونکہ اول کا مقام ثانی کے مقام کے مباین ہے کیونکہ ذکی کے لیے اعتبارات لطیفہ اور باریک پوشیدہ معانی مناسب ہیں جو کہ غبی کے لیے مناسب نہیں ہیں۔ اور مناسب یہ تھا کہ ماتن غبی کے ساتھ فطین کو ذکر کرتے کیونکہ ذکاوت نفس کی اس سخت قوت کو کہتے ہیں جو افکار کے حصول کے لیے تیار رہتی ہے اور اس قوت کا نام ذہن میں بھی رکھا جاتا ہے۔ اور ایسی عمدہ صلاحیت جو نفس کی قوت کو غیر سے وارد ہونے والے تصور کے لیے تیار کرتی ہے اس کو فطانت کہا جاتا ہے اور غباوت عدم فطانت کو کہتے ہیں جس کی شان فطین ہونا ہو پس غبی کا مقابل فطین ہے۔

وضاحت: قولہ: فان مقام الاول۔

شارح کی پہلی غرض متن کی دلیل کو ذکر کرنا ہے اور دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ کذا سے مقام ایجاز کی طرف اشارہ ہے جو کہ مشبہ بہ ہے اور خطاب الذکی مشبہ ہے اور کذا آلہ تشبیہ ہے اور حکم اس کے خلاف کے مقام کا مباین ہوتا ہے اور یہاں مشبہ اور اور مشبہ بہ میں کوئی مناسبت نہیں ہے کیونکہ مقام اور خطاب دو متضاد امر ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں عبارت مضاف کے حذف کے ساتھ ہے یعنی مقام خطاب الذکی الخ۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان مناسبت حاصل ہوگی بایں طور پر کہ خطاب الذکی کا مقام مقام ایجاز کے مشابہ ہے نہ کہ نفس خطاب الذکی مقام ایجاز کے مشابہ ہے۔

قولہ: فکان الانسب۔

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پر ایک اعتراض کرنا ہے اور ساتھ ذکی، غبی اور فطین کی تعریفات کرنی ہیں۔
اعتراض یہ ہے کہ ماتن کے لیے مناسب یہ تھا کہ وہ خطاب الذکی کی جگہ پر خطاب الفطن ذکر کرتے کیونکہ غبی کا مقابل فطن ہوتا ہے نہ کہ ذکی ہوتا ہے اور ذکی اور فطین کے درمیان فرق یوں ہے کہ ذکی اس کو کہتے ہیں جو مطالعہ میں عمدہ ہو اور فطین اس کو کہتے ہیں جو لوگوں کے کلام کو سمجھنے میں عمدہ ہو اور غبی اس کو کہتے ہیں جو لوگوں کے کلام کو سمجھنے میں عمدہ نہ ہو لہٰذا یہاں فطین کا مقابل غبی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ماتن نے خطاب الذکی کو ذکر کیا ہے اور مراد اس سے خطاب الفطن ہی لیا ہے اور اس کی وجہ ہے کہ ان کے درمیان ذکر الخاص وارادۃ العام کا علاقہ پایا جاتا ہے بایں طور پر کہ ہر ذکی فطین ہوتا ہے لیکن اس کا عکس نہیں ہوتا ہے۔

عبارت: وَلِكُلِّ كَلِمَةٍ مَعَ صَاحِبَتِهَا اَىْ مَعَ كَلِمَةٍ اُخْرٰى صُوحِبَتْ مَعَهَا مَقَامٌ لَيْسَ لَهَا مَعَ مَايُشَارِكُ تِلْكَ الصَّاحِبَةَ فِي اَصْلِ الْمَعْنٰى مَثَلاً اَلْفِعْلُ الَّذِىْ قُصِدَ اِقْتِرَانُهٗ بِالشَّرْطِ فَلَهٗ مَعَ كُلٍّ مِّنْ اَدَوَاتِ الشَّرْطِ مَقَامٌ لَيْسَ لَهٗ مَعَ الْاٰخَرِ وَلِكُلٍّ مِّنْ اَدَوَاتِ الشَّرْطِ مَثَلاً مَعَ الْمَاضِىْ مَقَامٌ لَيْسَ لَهٗ مَعَ الْمُضَارِعِ وَكَذَا كَلِمَاتُ الْاِسْتِفْهَامِ وَالْمُسْنَدُ اِلَيْهِ كَزَيْدٍ مَثَلاً لَهٗ مَعَ الْمُسْنَدِ الْمُفْرَدِ اِسْمًا اَوْفِعْلاً مَاضِيًا اَوْمُضَارِعًا مَقَامٌ وَمَعَ الْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ اَوِالْفِعْلِيَّةِ اَوِالشَّرْطِيَّةِ اَوِالظَّرْفِيَّةِ مَقَامٌ اٰخَرُ اِذِالْمُرَادُ بِالصَّاحِبَةِ الْكَلِمَةُ الْحَقِيْقَةُ اَوْمَاهُوَ فِي حُكْمِهَا وَاَيْضًا لَهٗ مَعَ الْمُسْنَدِ السَّبَبِيِّ مَقَامٌ وَمَعَ الْفِعْلِيِّ مَقَامٌ اٰخَرُ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ هٰكَذَا يَنْبَغِي اَنْ يُّتَصَوَّرَ هٰذَا الْمَقَامُ فَجَمِيْعُ مَاذُكِرَ مِنَ التَّقْدِيْمِ وَالتَّاْخِيْرِ وَالْاِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيْدِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ اِعْتِبَارَاتٌ مُنَاسِبَةٌ۔

ترجمہ: اور ہر کلمہ کے لیے اس کے صاحب کے ساتھ یعنی اس دوسرے کلمے کے ساتھ جس کے ساتھ وہ ملا ہوتا ہے (مقام) ہے جو اس کلمہ کے لیے نہیں ہے جو اصل معنی میں اس کے ساتھ شریک ہوتا ہے مثال کے طور پر وہ فعل جس کو شرط کے ساتھ ملانے کا ارادہ کیا جائے تو اس کے لیے ذوات شرط میں سے ہر ایک کے ساتھ مقام حاصل ہے جو کہ اس کو دوسرے کے ساتھ نہیں ہے اور ادوات میں سے ہر ایک کے لیے مثال کے طور پر ماضی کے ساتھ ایک مقام حاصل ہے جو اس کو مضارع کے ساتھ حاصل نہیں ہوگا اسی طرح کلمات استفہام اور مسند الیہ جیسے زید کو مثلاً مسند مفرد جو اسم ہو یا فعل ماضی ہو یا مضارع ایک مقام حاصل

ہے اور جملہ اسمیہ یا فعلیہ یا شرطیہ یا ظرفیہ کے ساتھ دوسرا مقام حاصل ہے کیونکہ مصاحبت سے مراد کلمہ حقیقی ہو یا اس کے حکم میں ہو اور مسند الیہ کے مسند سببی کے ساتھ بھی ایک مقام حاصل ہے اور مسند فعلی کے ساتھ اس کو دوسرا مقام حاصل ہے اسی طرح اس مقام کا تصور کرنا چاہیے پس وہ تمام جن کا ذکر ہوا یعنی تقدیم، تاخیر اطلاق، تقیید وغیرہ اعتبارات مناسبہ ہیں۔

وضاحت: قولہ: ولکل کلمۃ مع صاحبتھا

ماتن کی غرض تعمیم بعد از تخصیص ہے کیونکہ پیچھے ذکر کیا کہ تنکیر میں سے ہر ایک کا مقام ہے اور اب کہہ رہے ہیں ہر کلمہ کے لیے ایک مقام حاصل ہے

قولہ: صوحبت معھا

یہ ماتن کے قول مع صاحبتھا کی تفسیر ہے اور غرض اس تفسیر سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ معتبر مصاحبت قصد یہ ہے نہ کہ اتفاقیہ حتی کہ اگر متکلم ایک مقام میں ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ اتفاقی طور پر ملاتا ہے۔ اس کلام کو بلاغت کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا۔

قولہ: مثلاً الفعل

شارح کی پہلی غرض مثال کے ساتھ وضاحت کرنا ہے اور دوسری غرض کل کلمۃ کے مصداق اور مع صاحبتھا کے مصداق میں دو احتمالات بیان کرنے ہیں۔ پہلے احتمال کی طرف اشارہ کیا اپنے قول الفعل الذی سے یعنی ہر کلمہ سے مراد فعل ہے اور صاحبتھا سے مراد ادوات شرط ہے مثلاً فعل کے لیے اذا کے ساتھ جو مقام حاصل ہے (یقین) وہ اِنْ کے ساتھ حاصل نہیں ہے کیونکہ اِنْ شک میں استعمال ہوتا ہے اور دوسرے احتمال کی طرف اپنے قول ولکل من ادوات سے اشارہ کیا ہے یعنی کل کلمۃ سے مراد ادوات شرط ہیں اور صاحبتھا سے مراد فعل ہے۔

قولہ: اذالمراد بالمصاحبۃ

شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ممثل لہ ہے ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کے ساتھ ملا ہوا ہونا اور مثال دی ہے کلمہ کا جملہ کے ساتھ ملا ہوا ہونا؟

جواب: یہ ہے کلمہ مصاحب سے مراد عام ہے کہ وہ کلمہ حقیقی ہو یا حکماً ہو۔ اور جملہ جب محل اعراب میں واقع ہو تو

وہ کلمہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

قولہٗ: ھکذا ینبغی ان یتصور۔

اس عبارت سے شارح بعض لوگوں کا رد کرنا چاہتے ہیں جن کا موقف یہ ہے کہ ماتن کے کلام کا معنی یہ ہے کہ اول یعنی فمقام کل من التنکیر الخ سے علم معانی کی طرف اشارہ ہے اور ثانی وکذا الخطاب الذکی الخ سے علم بیان کی طرف اشارہ ہے اور ثالث لکل کلمۃ الخ سے علم بدیع کی طرف اشارہ ہے تو ان پر رد کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ اس صورت میں تو بحث سے خروج لازم آئے گا کیونکہ کذا الخطاب الذکی اور اسی طرح لکل کلمۃ کا ذکر غیر محل میں ہوگا۔

عبارت: وَارْتِفَاعُ شَانِ الْكَلَامِ فِي الْحُسْنِ وَالْقُبُولِ بِمُطَابَقَتِهٖ لِلْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَانْحِطَاطُهٗ اَيْ اِنْحِطَاطُ شَانِهٖ بِعَدَمِهَا اَيْ بِعَدَمِ مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ لِلْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَالْمُرَادُ بِالْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ الْاَمْرُ الَّذِيْ اِعْتَبَرَهُ الْمُتَكَلِّمُ مُنَاسِبًا بِحَسْبِ السَّلِيْقَةِ اَوْ بِحَسْبِ تَتَبُّعِ تَرَاكِيْبِ الْبُلَغَاءِ يُقَالُ اِعْتَبَرْتُ الشَّيْئَ اِذَا نَظَرْتُ اِلَيْهِ وَرَاعَيْتُ حَالَهٗ وَاِعْتِبَارُ هٰذَا الْاَمْرِ فِي الْمَعْنٰى اَوَّلًا وَبِالذَّاتِ وَفِي اللَّفْظِ ثَانِيًا وَبِالْعَرْضِ وَاَرَادَ بِالْكَلَامِ الْكَلَامَ الْفَصِيْحَ لِكَوْنِهٖ اِشَارَةً اِلٰى مَاسَبَقَ اِذْلَا ارْتِفَاعَ لِغَيْرِ الْفَصِيْحِ وَاَرَادَ بِالْحُسْنِ الْحُسْنَ الذَّاتِيَّ الدَّاخِلَ فِي الْبَلَاغَةِ دُوْنَ الْعَرْضِيِّ الْخَارِجِ لِاَنَّ الْكَلَامَ قَدْ يَرْتَفِعُ بِالْمُحَسِّنَاتِ اللَّفْظِيَّةِ اَوِ الْمَعْنَوِيَّةِ لٰكِنَّهَا خَارِجَةٌ عَنْ حَدِّ الْبَلَاغَةِ

ترجمہ: حسن اور قبول میں کلام کی شان کا بلند ہونا اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کی شان کا گر جانا اعتبار مناسب کی مطابقت کے معدوم ہونے سے ہوتا ہے اور اعتبار مناسب سے مراد وہ امر ہے جس کو متکلم سلیقہ اور تراکیب بلغاء کے اعتبار سے مناسب خیال کرتا ہے۔ اعتبرتُ الشئی اس وقت کہا جاتا ہے جب تو اس کی طرف نظر کرے اور اس کے حال کی رعایت کرے اور اس امر کا اعتبار معنی میں اولاً اور بالذات ہوتا ہے اور لفظ میں ثانیاً اور بالعرض ہوتا ہے اور کلام سے مراد کلام فصیح ہے کیونکہ پیچھے اس کی طرف اشارہ ہو چکا کیونکہ غیر فصیح کے لیے کوئی بلندی نہیں ہے۔ اور حسن سے مراد حسن ذاتی ہے۔ جو کہ بلاغت میں داخل ہے نہ کہ عرضی جو کہ خارج ہے کیونکہ کلام کبھی محسنات لفظیہ یا معنویہ کی وجہ سے بھی بلند ہو جاتا ہے لیکن یہ بلاغت کی تعریف سے خارج ہے۔

وضاحت: **قولہٗ:** ارتفاع شان الکلام۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے بلاغت کے مراتب کے تفاوت کو بیان کرنے کے لیے تمہیداً دوسرا مقدمہ ذکر کرنا ہے پہلا مقدمہ بطور تمہید وھومختلف الخ سے ذکر کیا تھا۔

اس کی تمہید کا طریقہ یہ ہے کہ اگر مقتضی الحال ایک ہوتو بلاغت کی تقسیم لازم نہیں آئے گی اور اگر مقتضی الحال مختلف ہوں تو حال بھی مختلف ہوں گے۔ لہٰذا بلاغت کی تقسیم درست ہو جائے گی۔ کیونکہ بلاغت بعض اعلی مراتب میں ہوگی یا اسفل میں ہوگی یا اوسط میں ہوگی اور مقدمہ ثانیہ کی تمہید کا طریقہ یوں ہوگا کہ اگر کلام میں ارتفاع اور انحطاط نہ ہوتو بلاغت میں مراتب بھی مختلف نہیں ہوں گے اور جب ارتفاع اور انحطاط موجود ہوگا تو بلاغت کے مراتب کا تفاوت بھی لازم آئے گا۔

قولہٗ: والمراد بالاعتبار۔

شارح کی اولاً غرض اعتبار مناسب کے معنی مرادی کو بیان کرنا ہے اور ثانیاً ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا کہ کلام رفیع الشان ہوگا اس وقت جب وہ اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا اور مطابقت اشتمال سے عبارت ہے تو معنی یہ بنے گا کہ کلام رفیع الشان ہوگا اس وقت جب کلام اعتبار مناسب پر مشتمل ہوگا حالانکہ کلام کا اعتبار پر مشتمل ہونا درست نہیں ہے کیونکہ اعتبار متکلم کی صفت ہے اور کلام اور متکلم آپس میں متباین ہیں تو اس طرح ایک متباین کی صفت کا دوسرے متباین پر مشتمل ہونا لازم آ رہا ہے جو کہ درست نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اعتبار اگرچہ متکلم کی صفت ہے لیکن یہ مصدر ہے جو کہ مبنی للمفول ہے اور مراد اس سے امر معتبر ہے یعنی وہ امر جس کو متکلم مقام کے لیے مناسب خیال کرے تو اس وقت یہ کلام کی صفت بن جائے گا۔ جیسے اِنَّ زیداً لقائم میں اِنَّ اور لام تاکید ہے۔

قولہٗ: بحسب السلیقۃ۔

یہاں سے شارح نے متکلم کی تقسیم کر دی کہ وہ اس اعتبار کو یا تو فطرت اور سلیقہ کے ذریعے استعمال کرے گا جو کہ اہل عرب میں سے ہو یا اس کو بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے اس چیز کا پتہ چلے گا اگر متکلم اہل عجم میں سے ہو۔

قولہٗ: یقال اعتبرت الشئی۔

شارح کی غرض اولاً تو اعتبار کے معنی مرادی کو متعین کرنا ہے کیونکہ یہ چند معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ (۱) مرتبہ مثلاً ھذا الاعتبار اول وھذا الاعتبار ثانی (۲) فرض جیسے ھذا الشئی اعتباری (۳) قیاس مثلاً فاعتبروا یا اولی الابصار (۴) نظیر مثلاً ھذا اعتبار لذاک تو شارح نے کہا کہ اس میں معنی امر معتبر ہے۔ اور دوسرا اس پر دلیل قائم کی اھل عرب کے مقولہ سے کیونکہ

وہ کہتے ہیں اعتبرتُ الشیٔ اذا نظرت الیہ وراعیت حالہ اسی طرح بلیغ متکلم اولاً معنی کی طرف نظر کرتا ہے پھر اس کے حال کی رعایت کرتا ہے یعنی مقام کے لیے امر مناسب کا اعتبار کرتا ہے پھر اس کلام کا تلفظ کرتا ہے۔

قولہٗ: واعتبار الامر فی المعنی۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے جب ماتن نے کہا اعتبار مناسب کے مطابق ہونا اور مطابقت سے مراد اشتمال ہے اور اعتبار سے مراد امر معتبر ہے اور کلام کا امر پر مشتمل ہونا یہ تلفظ کے وقت ہوتا ہے اس سے پہلے نہیں ہوتا لہٰذا کلام بلیغ اس معنی کے مطابق نہیں ہوگا جو ذہن میں ہوتا ہے حالانکہ متکلم اس معنی کے مطابق کلام کرتا ہے جو ذہن میں ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس امر کا اعتبار اولا اور بالذات معنی میں ہوتا ہے اور لفظ میں ثانیا اور بالعرض ہوتا ہے۔ لہٰذا کلام بلیغ اس معنی کے مطابق بھی ہوگا جو ذہن میں موجود ہے۔

قولہٗ: اراد بالکلام الکلام الفصیح۔

اس عبارت سے شارح تین اعتراضات کو دور کر رہے ہیں۔

اعتراض اول: یہ ہے کہ ممکن ہے کہ ماتن کے قول ارتفاع شان الکلام میں الف لام جنس کا ہو تو معنی یہ بنے گا کہ جنس کلام رفیع الشان ہو برابر ہے کہ وہ فصیح ہو یا غیر فصیح ہو۔ تو اس صورت میں انف مسرج کا منکر مخاطب کے ہاں بلیغ ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ اعتبار مناسب کے مطابق ہے حالانکہ بالاتفاق یہ غیر بلیغ ہے؟

اعتراض ثانی: دوسرا اعتراض پہلے مقدمہ پر لازم آتا ہے کیونکہ ماتن نے یہاں دو مقدمے ذکر کیے ہیں پہلا مقدمہ (ارتفاع شان الکلام بمطابقۃ للاعتبار مناسب) اور دوسرا مقدمہ (انحطاطہ بعدمہ) پہلے مقدمہ پر اعتراض لازم آتا ہے کہ جب کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا تو اس میں محض حسن ثابت ہوگا نہ کہ حسن اور قبول میں رفیع الشان ہوگا؟

اعتراض ثالث: دوسرے مقدمہ پر ہوتا ہے کہ ماتن نے کہا جب کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہوگا تو وہ رفعت شان سے گر جائے گا حالانکہ وہ تو بلاغت ہی سے خارج ہو جائے گا اس میں حسن کہاں سے ہوگا؟

جواب: شارح نے ان تینوں اعتراضات کا جواب اپنے قول اراد بالکلام الخ سے دیا وہ اس طرح یہ اعتراضات اس صورت میں لازم آتے ہیں جب (الکلام) میں الف لام جنسی لیں حالانکہ یہاں جنسی نہیں بلکہ عہدی ہے اور معہود لہ کلام فصیح ہے لہٰذا پہلا اعتراض اٹھ جائے گا۔ کیونکہ جب کلام سے کلام فصیح مراد ہے تو انف مسرج اگرچہ اعتبار

مناسب کے مطابق ہے لیکن یہ فصیح نہیں ہے۔
دوسرا اعتراض بھی ختم ہو جائے گا کیونکہ جب کلام سے کلام فصیح مراد ہے تو محض فصاحت سے کلام میں حسن پیدا ہوا لیکن جب وہ اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا تو حسن اور قبول میں رفیع الشان ہو جائے گا۔
تیسرا اعتراض بھی ختم ہو جائے گا کیونکہ کلام فصیح میں حسن تو ہے لیکن وہ جب اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہوگا تو حسن اور قبول میں رفعت شان سے نیچے گر جائے گا فصاحت کی وجہ سے اس میں حسن باقی رہے گا۔

قولہٗ: واراد بالحسن الحسن الذاتی۔
یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ حسن اور قبول میں کلام کے رفیع الشان ہونے کا حصر اعتبار مناسب کی مطابقت میں کرنا باطل ہے کیونکہ حسن کبھی محسنات لفظیہ اور معنویہ سے بھی حاصل ہو جاتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ الحسن میں الف لام عہد کا ہے اور مراد حسن ذاتی ہے جو کہ بلاغت میں داخل ہے اور کلام کا حسن ذاتی میں رفیع الشان ہونا صرف مذکورہ مطابقت سے ہی حاصل ہوتا ہے اور جو حسن محسنات لفظیہ یا معنویہ سے حاصل ہوتا ہے وہ حسن عارضی ہے جو بلاغت میں داخل نہیں بلکہ اس سے زائد ہے۔

عبارت: فَمُقْتَضَى الْحَالِ هُوَ الْاِعْتِبَارُ الْمُنَاسِبُ لِلْحَالِ وَالْمَقَامِ كَالتَّاكِيْدِ وَالْاِطْلَاقِ وَغَيْرِهِمَا مِمَّا عَدَدْنَاهُ وَبِهٖ يُصَرِّحُ لَفْظُ الْمِفْتَاحِ وَسَتَسْمَعُ لِهٰذَا زِيَادَةَ تَحْقِيْقٍ وَالْفَاءُ فِيْ قَوْلِهٖ فَمُقْتَضَى الْحَالِ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّهٗ تَفْرِيْعٌ عَلٰى مَا تَقَدَّمَ وَنَتِيْجَةٌ لَهٗ وَبَيَانُ ذٰلِكَ اَنَّهٗ قَدْ عُلِمَ مِمَّا تَقَدَّمَ اَنَّ اِرْتِفَاعَ شَانِ الْكَلَامِ الْفَصِيْحِ بِمُطَابَقَتِهٖ لِلْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ لَاغَيْرِ لِاَنَّ اِضَافَةَ الْمَصْدَرِ تُفِيْدُ الْحَصْرَ كَمَا يُقَالُ ضَرْبِيْ زَيْدًا فِي الدَّارِ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ الْكَلَامَ اِنَّمَا يَرْتَفِعُ بِالْبَلَاغَةِ وَهِيَ مُطَابَقَةُ الْكَلَامِ الْفَصِيْحِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَحَصَلَ هُنَا مُقَدِّمَتَانِ اِحْدَاهُمَا اَنْ لَيْسَ اِرْتِفَاعُهٗ اِلَّا بِمُطَابَقَتِهٖ لِلْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَالثَّانِيَةُ اَنْ لَيْسَ اِرْتِفَاعُهٗ اِلَّا بِمُطَابَقَتِهٖ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَيَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ الْمُرَادُ بِالْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَ مُقْتَضَى الْحَالِ وَاحِدًا وَاِلَّا لَبَطَلَ اَحَدُ الْحَصْرَيْنِ اَوْ كِلَاهُمَا وَفِيْهِ نَظَرٌ۔

ترجمہ: پس مقتضی الحال وہی اعتبار ہے جو کہ حال اور مقام کے مناسب ہو جیسے تاکید اور اطلاق اور ان کے علاوہ جن کو ہم نے شمار کیا اور اسی کی لفظ مفتاح صراحت کرتی ہے اور تو عنقریب اس کے لیے زیادہ

تحقیق سن لے گا۔اور اس کے قول فمقتضی الحال میں فاء اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ ماسبق پر تفریع ہے اور اس کے لیے نتیجہ ہے۔اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ ماسبق سے یہ معلوم ہوا کہ کلام فصیح اس صورت میں رفیع الشان ہوگا جب وہ اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا۔اس کے غیر کے ساتھ نہیں ہوگا۔کیونکہ مصدر کی اضافت حصر کا فائدہ دیتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ضربی زیدًا فی الدار اور یہ بھی معلوم ہے کلام بلاغت کے ذریعے بلند ہوتا ہے اور بلاغت کہتے ہیں کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا پس یہاں دو مقدمے حاصل ہو گئے ان میں سے پہلا مقدمہ کہ کلام بلند نہیں ہوگا مگر اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ اور دوسر امقدمہ یہ ہے کہ اعتبار مناسب اور مقتضی الحال سے مراد امر واحد ہے ورنہ دونوں میں سے ایک حصر باطل ہو جائے گا یا دونوں باطل ہو جائیں گے اور اس میں نظر ہے۔

وضاحت :قولہٗ:فمقتضی الحال ھو الاعتبار المناسب۔

شارح کی غرض اس عبارت سے مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے کیونکہ جب دو اشیاء ذکر کی جائیں تو ان کے درمیان چاروں نسبتوں میں سے ایک نسبت کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن کے کلام میں تدافع ہے وہ اس طرح کہ ماتن نے بلاغت کی تعریف اس طرح کی ہے کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور بلغاء کے کلام سے یہ بات معلوم ہے کہ کلام بلاغت کے ذریعے بلند ہوتا ہے۔اور بلاغت کہتے ہیں کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا تو معلوم ہوا کہ کلام بلند ہوگا جب وہ مقتضی الحال کے مطابق ہوگا اور آگے ماتن نے کہا کہ کلام رفیع الشان ہوگا جب وہ اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا۔تو اس طرح ماتن کے کلام میں تناقض لازم آیا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ اعتراض اس بات پر مبنی ہے اگر ہم مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت تباین مانیں حالانکہ ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی ہے لہٰذا دونوں کے درمیان تناقض لازم نہ آیا۔

قولہٗ: کالتاکید والاطلاق۔

یہاں سے ماتن کی غرض مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کی وضاحت مثال کے ذریعے کرنا ہے کہ تاکید اور اطلاق یہ مقتضی الحال کی امثلہ ہیں اور دوسری غرض اس بات کی تائید پیش کرنا ہے کہ امام الفن صاحب مفتاح نے بھی اس کی

وضاحت کی ہے کہ تاکید اور اطلاق ہی مقتضی الحال اور اعتبار مناسب ہے یہ بات بادی النظر کے اعتبار سے ہے ورنہ تحقیقی طور پر مقتضی الحال وہ کلام مؤکد کلی اور کلام مطلق کلی ہے جیسا کہ اس کی مزید وضاحت علم المعانی کے اندر بیان کی جائے گی۔ تیسری غرض فمقتضی الحال میں فاء کو متعین کرنا ہے کہ یہ فاء تفریعیہ اور نتیجہ ہے۔

قولہ: بیان ذالك۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ فمقتضی الحال میں فاء جب نتیجہ کے لیے ہے اور نتیجہ قیاس میں دو مقدموں کا تقاضا کرتا ہے اور وہ دو مقدمے کون کون سے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ پہلا مقدمہ تو ماتن کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے (ارتفاع الشان الکلام لیس الا بمطابقة للاعتبار المناسب) اور دوسرا مقدمہ قوم کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے (ارتفاع شان الکلام لیس الا بمطابقة لمقتضی الحال) اور یہ شکل ثالث ہے اور شکل ثالث وہ ہوتی ہے جس میں حد اوسط صغری اور کبری دونوں میں موضوع ہوتی ہے۔ یہاں ہم حد اوسط گرائیں گے تو نتیجہ آئے گا اعتبار المناسب ہو مقتضی الحال اب ہم اس کا عکس کریں گے تو وہ یوں آئے گا مقتضی الحال ہو الاعتبار المناسب اور یہی ہمارا مقصود ہے کہ مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت تساوی ہے۔

قولہ: لان الاضافة للمصدر تفید الحصر۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ماتن کی جانب سے جو مقدمہ اول ذکر کیا ہے اس میں آپ نے لا غیر کا لفظ ذکر کیا ہے جو کہ حصر پر دلالت کرتا ہے حالانکہ ماتن کے کلام میں تو حصر مذکور نہیں ہے؟ لہٰذا یہ ماتن پر افتراء ہوا جو کہ جائز نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ماتن کے کلام میں اگرچہ صراحتاً حصر مذکور نہیں ہے لیکن وہ حکماً مذکور ہے اور وہ اس طرح کہ ماتن نے اپنے کلام میں ذکر کیا ارتفاع شان الکلام اور ارتفاع مصدر ہے اور مصدر کی اضافت حصر کا فائدہ دیتی ہے لہٰذا معنی یہ ہوگا کہ (کل فرد من افراد ارتفاع شان الکلام الفصیح انما یحصل بمطابقة للاعتبار المناسب) لہٰذا ماتن پر کوئی افتراء نہیں باندھا گیا ہے اور مصدر کی اضافت حصر کا فائدہ دیتی ہے اس کی نظیر یہ قول ہے کہ ضربی زیداً فی الدار یعنی افراد ضرب میں سے ہر ہر فرد گھر میں واقع ہوا ہے۔

قــولــهٔ: الالبطل احد الحصرین۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم لوگ مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت تساوی نہ مانو تو دونوں میں سے ایک حصر یا دونوں حصر باطل ہو جائیں گے۔اور تالی باطل ہے لہٰذا مقدم بھی باطل ہوگا اس کی تفصیل یوں ہے کہ اگر ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی نہ مانو تو پھر ان کے درمیان یا تو نسبت عموم خصوص مطلق کی ہوگی یا عموم خصوص من وجہ کی ہوگی۔اگر ان کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی مانیں تو دونوں میں سے ایک حصر باطل ہو جائے گا۔اور وہ اس طرح کہ اگر ہم مقتضی الحال کو اعم مطلق فرض کریں اور اعتبار مناسب کو اخص مطلق فرض کریں تو ہم کہیں گے کہ مقتضی الحال ذکر مسند اور تاکید سے عبارت ہے اور اعتبار مناسب صرف ذکر مسند سے عبارت ہے اب ہم کہیں گے اِنَّ زیداً القائم تو یہ کلام مقتضی الحال کے مطابق ہے کیونکہ یہ ذکر مسند اور تاکید دونوں پر مشتمل ہے لیکن یہ اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہے کیونکہ یہ صرف ذکر مسند سے عبارت ہے۔لہٰذا خاص میں حصر باطل ہوگا۔بہر حال اگر ہم یہ مثال دیں زید قائم تو یہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہے کیونکہ یہ کلام ذکر مسند پر مشتمل ہے اور مقتضی الحال کے بھی مطابق ہے اور وہ مسند کو ذکر کرنا ہے لہٰذا دونوں حصر درست ہو گئے۔

اگر ان کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ مانیں تو اس بناء پر دونوں حصر باطل ہو جائیں گے کیونکہ یہ نسبت تین مادوں کو چاہتی ہے مادہ اجتماعی، دو مادے افتراقی، مادہ اجتماعی میں تو دونوں حصر درست ہوں گے لیکن مادہ افتراقی میں دونوں حصر باطل ہو جائیں گے۔مثال کے طور پر جب ہم کہیں کہ مقتضی الحال تاکید سے یا مسند الیہ کے ذکر سے عبارت ہے اور اعتبار مناسب عدم تاکید یا ذکر مسند سے عبارت ہے پس ہم کہتے ہیں زید قائم تو یہ کلام مقتضی الحال اور اعتبار مناسب دونوں کے مطابق ہے۔کیونکہ یہ ذکر مسند الیہ اور ذکر مسند پر مشتمل ہے اور جب ہم یہ فرض کریں کہ مقتضی الحال اعم من وجہ ہے اور اعتبار مناسب اخص من وجہ ہے اور مقتضی الحال تاکید اور ذکر مسند سے عبارت ہے اور اعتبار مناسب صرف ذکر مسند سے عبارت ہے اور ہم یہ کلام ذکر کریں ان زیداً القائم یہ کلام مقتضی الحال کے تو مطابق ہے کیونکہ یہ تاکید اور ذکر مسند پر مشتمل ہے لیکن اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہے کیونکہ یہ تاکید پر مشتمل ہے اور اعتبار مناسب صرف ذکر مسند سے عبارت ہے لہٰذا حصر ثانی یعنی ارتفاع شان الکلام انما ہو بمطابقۃ لا عتبار المناسب باطل ہو جائے گا۔کیونکہ اس کلام میں یقینی طور پر رفعت شان نہیں ہے کیونکہ یہ اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہے لہٰذا حصر ثانی باطل ہو جائے گا۔

اگر ہم زید قائم کہیں تو یہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا لیکن مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوگا لہٰذا حصر اول باطل

ہو جائے گا اور دونوں حصروں کا یا ان میں سے ایک حصر کا باطل ہونا یہ خود باطل ہے لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ ان دونوں نسبت میں مساوات ہے یہی مدعیٰ ہے۔

قولہٗ: وفیہ نظر۔

یہاں سے شارح کی غرض اس بات پر الا لبطل احد الحصرین او کلاھما اعتراض وارد کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اگر مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت مساوات نہ مانی جائے تو دونوں حصر یا دونوں میں سے ایک حصر باطل ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم ان دونوں میں نسبت عموم وخصوص مطلق مانیں تو ایک حصر باطل نہیں ہوگا۔ اور وہ اس وجہ سے کہ عام میں حصر اپنے جمیع افراد میں تحقق کا تقاضا نہیں کرتا ہے مطلب یہ ہے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ منحصر اپنے منحصر فیہ کے جمیع افراد میں ثابت ہو بلکہ اس کا انحصار بعض افراد میں بھی کفایت کرتا ہے مثال کے طور پر جب ہم اعتبار مناسب کو عام فرض کریں اور مقتضی الحال کو اخص فرض کریں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کلام کا رفیع الشان ہونا اعتبار مناسب کے جمیع افراد میں ثابت ہو بلکہ وہ اس کے بعض افراد میں بھی کفایت کرے گا جو کہ اس کا مقتضی الحال کے ساتھ مادہ اجتماعی ہوگا مثال کے طور پر اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ اعتبار مناسب تاکید کلام اور مسند الیہ کے ذکر سے عبارت ہے۔ اور مقتضی الحال مسند الیہ کے ذکر سے عبارت ہے اور یوں کہیں زید قائم تو یہ کلام رفیع الشان ہے اور دونوں حصر درست ہیں کیونکہ یہ مقتضی الحال اور اعتبار مناسب دونوں کے مطابق ہے اگر چہ تاکید والی صورت میں حصر باطل ہے اعتبار مناسب کے اعتبار سے لیکن وہ حصر غیر مقصود ہے کیونکہ ہمارا مقصود مادہ اجتماعی میں حصر ہے۔

اسی طرح اگر ان دونوں کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ پائی جائے تو دونوں حصروں کا بطلان لازم نہیں آئے گا کیونکہ یہ نسبت تین مادوں کا تقاضا کرتی ہے ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی اور ہمارا حصر مادہ اجتماعی میں ہے لہٰذا دونوں حصر درست ہو جائیں گے۔ اگر چہ مادہ افتراقی میں حصر باطل ہو جائے گا لیکن وہ ہمارا مقصود ہی نہیں ہے مثال کے طور پر ہم کہتے ہیں کہ مقتضی الحال تاکید اور مسند الیہ کے حذف سے عبارت ہے اور اعتبار مناسب تاکید اور ذکر مسند الیہ سے عبارت ہے تو اگر بالفرض اِن زیداً لقائم کہیں تو یہ کلام اعتبار مناسب اور مقتضی الحال کے مطابق ہے لہٰذا دونوں حصر درست ہوئے۔ اور اگر ہم زید قائم کہیں تو مقتضی الحال میں حصر باطل ہو جائے گا اور اگر ہم کہیں جاءَ اس کے جواب میں جو کہے اَ جاءَ زید تو اس میں اعتبار مناسب میں حصر باطل ہو جائے گا۔ لیکن یہ ہمارا مقصود نہیں ہے ہمارا مقصود تو مادہ اجتماعی ہے اور وہ حصر

درست ہے۔

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حصر کو مادہ اجتماعی کے ساتھ خاص کرنا یہ بغیر دلیل کے تحکم ہے۔ جو کہ قابل قبول نہیں ہے کیونکہ عام میں حصر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ عام کے جمیع افراد میں ثابت ہو کیونکہ ماتن کے کلام میں مصدر کی اضافت کی گئی ہے جو کہ استغراق کا تقاضا کرتی ہے لہٰذا یہ جمیع افراد میں حصر اسی وقت درست ہوگا۔ جب مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت تساوی مانی جائے۔

عبارت: وَهٰذَا اَعْنِي تَطْبِيْقَ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ هُوَالَّذِي يُسَمِّيْهِ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ بِالنَّظْمِ حَيْثُ يَقُوْلُ النَّظْمُ هُوَ تُوَخِّي مَعَانِي النَّحْوِ فِيْمَا بَيْنَ الْكَلِمِ عَلٰى حَسْبِ الْاَغْرَاضِ الَّتِي يُصَاغُ لَهَا الْكَلَامُ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ قَدْ كَرَّرَ فِي مَوَاضِعَ مِنْ كِتَابِهٖ اَنْ لَيْسَ النَّظْمُ اِلَّا اَنْ تَضَعَ كَلَامَكَ الْمَوْضَعَ الَّذِي يَقْتَضِيْهِ عِلْمُ النَّحْوِ وَتَعْمَلُ عَلٰى قَوَانِيْنِهٖ مِثْلُ اَنْ تَنْظُرَ فِي الْخَبَرِ مَثَلًا اِلَى الْوُجُوْهِ الَّتِي تَرَاهَا مِثْلُ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَزَيْدٌ يَنْطَلِقُ وَيَنْطَلِقُ زَيْدٌ وَزَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ وَالْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ وَزَيْدٌ هُوَالْمُنْطَلِقُ وَزَيْدٌ هُوَمُنْطَلِقٌ وَكَذَا فِي الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ نَحْوَ اِنْ تَخْرُجْ اَخْرُجْ وَاِنْ خَرَجْتَ خَرَجْتُ وَاِنْ تَخْرُجْ فَاَنَا خَارِجٌ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ وَكَذَا فِي الْحَالِ مِثْلُ جَاءَنِي زَيْدٌ مُسْرِعًا اَوْيُسْرِعُ اَوْهُوَمُسْرِعٌ اَوْهُوَ يُسْرِعُ اَوْقَدْ اَسْرَعَ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَتَعْرِفُ لِكُلٍّ مِّنْ ذٰلِكَ مَوْضَعَهٗ وَتَجِيْئُ بِهٖ حَيْثُ مَا يَنْبَغِي لَهٗ وَتَنْظُرُ فِي الْحُرُوْفِ الَّتِي تَشْتَرِكُ فِي مَعْنًى وَيَنْفَرِدُ كُلٌّ مِّنْهَا بِخُصُوْصِيَّةٍ فِي ذٰلِكَ الْمَعْنٰى فَتَضَعُ كُلًّا مِّنْ ذٰلِكَ فِي خَاصِّ مَعْنَاهُ نَحْوُ اَنْ تَاْتِيَ بِمَا فِي نَفْيِ الْحَالِ وَبِلَنْ فِي نَفْيِ الْاِسْتِقْبَالِ وَبِاِنْ فِيْمَا يَتَرَجَّحُ بَيْنَ اَنْ يَّكُوْنَ وَبَيْنَ اَنْ لَّا يَكُوْنَ وَبِاِذَا فِيْمَا اِذَا عُلِمَ اَنَّهٗ كَائِنٌ وَتَنْظُرُ فِي الْجُمَلِ الَّتِي تَسْرُدُ فَتَعْرِفُ مَوْضَعَ الْفَصْلِ مِنْ مَوْضَعِ الْوَصْلِ وَفِي الْوَصْلِ مَوْضَعَ الْوَاوِ مِنَ الْفَاءِ وَالْفَاءِ مِنْ ثُمَّ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ وَتَتَصَرَّفُ فِي التَّعْرِيْفِ وَالتَّنْكِيْرِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ وَالْحَذْفِ وَالتَّكْرَارِ وَالْاِظْهَارِ وَالْاِضْمَارِ فَتُصِيْبُ لِكُلٍّ مِّنْ ذٰلِكَ مَكَانَهٗ وَتَسْتَعْمِلُهٗ عَلَى الصِّحَّةِ وَعَلٰى مَا يَنْبَغِي لَهٗ

ترجمہ: اور یہ میری مراد کلام کو مقتضی الحال کے مطابق لانا وہی چیز ہے جس کو شیخ عبدالقاہر نے نظم کے ساتھ موسوم کیا ہے جہاں انہوں نے کہا کہ نظم یہ ہے کہ تو نحو کے معانی کو طلب کرے کلمات کے مابین ان

اغراض کے مطابق جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب کے کئی مقامات پر اس کو بار بار ذکر کیا ہے کہ نظم نہیں ہے مگر یہ کہ تو اپنے کلام کو اس مقام پر رکھے جس کا علم نحو تقاضا کرتی ہے اور تو اس کے قوانین پر عمل کرے مثال کے طور پر اگر تو خبر میں نظر کرے اس کی مختلف وجوہات کی طرف جن کو تو دیکھتا ہے مثلاً زید منطلق ،ینطلق زید، زید المنطلق ،المنطلق زید، زید ہوالمنطلق ،زید ہومنطلق اور اسی طرح تو نظر کرے شرط اور جزاء میں جیسے ان تخرج اخرج، ان خرجتَ خرجتُ ،ان تخرج فانا خارج اس کے علاوہ اور اسی طرح تو نظر کرے حال میں مثلا جاء زید مسرعا، جاء زید یسرع، جاء زید مسرع، جاء زید ہو یسرع، جاء زید قد اسرع اس کے علاوہ تو جان لے گا ان میں سے ہر ایک مقام کو اور تو اسی کے ساتھ لائے گا جو اس کے لیے مناسب ہو گا اور تو ان حروف میں نظر کرے جو معنی میں تو مشترک ہیں ان میں سے ہر ایک اس معنی میں ایک خصوصیت کے ساتھ منفرد ہے پس تو ان میں سے ہر ایک کو اس کے خاص معنی میں رکھے گا مثال کے طور پر تو ما کو حال کی نفی میں لائے گا اور حرف لن کو استقبال کی نفی میں لائے گا اور ان کو وہاں لائے گا جہاں تمہیں اس چیز کے ہونے یا نہ ہونے کے درمیان شک ہو گا اور اذا کو وہاں لائے گا جہاں تمہیں اس چیز کے ہونے کا یقین ہو گا اور تو نظر کرے ان جملوں میں جو لگاتار آتے ہیں تو تو فصل کے مقام کو وصل کے مقام سے پہچان لے گا اور تو وصل میں نظر کرے تو تو فاء سے واؤ کے اور ثم سے فاء کے مقام کو پہچان لے گا اور تو تعریف وتنکیر، تقدیم وتاخیر، حذف وتکرار، اظہار واضمار میں غور وفکر کرے تو تو ان میں سے ہر ایک کے مقام کو جان لے گا اور تو اس کی صحت اور مناسبت پر ان کو استعمال کرے گا۔

وضاحت: قولہٗ: ھذا اعنی تطبیق الکلام۔

شارح کی غرض اس عبارت سے لیکر ثم لیس ھذہ الخ تک چار اغراض ہیں۔ (۱) پہلی غرض کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اس کا دوسرا نام بیان کرنا ہے۔ (۲) دوسری غرض بلاغت کی دوسری تعریف کو بیان کرنا ہے (۳) تیسری غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا کہ دونوں تعریفوں کا مآل ایک ہی ہے صرف فرق عنوانی ہے (۴) چوتھی غرض شیخ کے کلام سے اس بات کی تائید کرنا کہ دونوں کا مآل ایک ہی ہے تو جب شارح نے کہا کہ یہ وہی ہے جس کو شیخ عبدالقاھر نے نظم سے موسوم کیا تو غرض اول حاصل ہوگئی اور وہ کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا کا دوسرا نام بیان کرنا ہے کہ اس کا دوسرا نام نظم ہے کیونکہ کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا جس طرح اس کا نام بلاغت رکھا جاتا ہے اسی طرح اس کو نظم کے ساتھ بھی موسوم

کیا جاتا ہے جب شارح نے کہا ہو تو فی النحو مابین الکلمۃ الخ تو اس سے دوسری غرض حاصل ہوگئی اور وہ بلاغت ہے تو یہ تعریف بھی بلاغت کی ہوگی اور شارح نے نظم کی تعریف میں توفی کو ذکر کیا اور اس کا معنی ہے طلب کرنا باوجود اس کے کہ مراد وضع ہے تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بغیر توخی کے وضع کو نظم کے ساتھ موسوم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر اس کو نظم کے ساتھ موسوم کرتے ہیں تو بلاغت کے ساتھ بھی موسوم کرنا پڑے گا اس بناء پر یہ لازم آئے گا کہ ہر واضع کی وضع بلیغ ہو باوجود اس کے کہ ہر واضع کی وضع بلیغ نہیں ہوتی تو اس وجہ سے توخی کے ساتھ تفسیر کی گئی ہے اور شیخ نے کہا فیما بین الکلم اور فی الکلم نہیں کہا اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ خصوصیات تکلم کے لیے حالت ترکیب میں ہوتی ہیں حالت افراد میں نہیں ہوتی ہیں۔

قولہ: ذالك لانه قد كرر في المواضع۔

اس عبارت سے غرض تیسری اور چوتھی غرض کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ان دونوں تعریفوں کا مآل ایک ہی ہے۔ ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور چوتھی غرض کی تائید بھی حاصل ہوگئی۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب کے کئی مقامات پر نظم کے معنی کا اس بات میں حصر کیا ہے کہ کلام کو ایسے مقام پر رکھنا جس کا علم نحو تقاضا کرتا ہے اور اس کے قوانین کے موجب پر عمل کرنا اور یہی معنی تطبیق کا بھی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ دونوں کا مال ایک ہی ہے ان میں فرق نہیں ہے۔

عبارت: ثُمَّ لَيْسَ هٰذِهِ الْاُمُوْرُ الْمَذْكُوْرَةُ مِنَ التَّعْرِيْفِ وَالتَّنْكِيْرِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ رَاجِعَةً اِلَى الْاَلْفَاظِ اَنْفُسِهَا وَمِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ وَلٰكِنْ تَعَرَّضَ لَهَا بِسَبَبِ الْمَعَانِي وَالْاَغْرَاضِ الَّتِي يُصَاغُ لَهَا كَلَامٌ بِحَسْبِ مَوْضِعِ بَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ وَاِسْتِعْمَالِ بَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ فَرُبَّ تَنْكِيْرٍ مَثَلًا لَهٗ مَزِيَّةٌ فِي لَفْظٍ وَهُوَ فِي لَفْظٍ اٰخَرَ فِي غَايَةِ الْقُبْحِ بَلْ وَهٰذِهِ اللَّفْظَةُ مُنَكَّرَةً فِي بَيْتٍ اٰخَرَ قَبِيْحَةٌ وَاِلٰى هٰذَا اَشَارَ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ فَالْبَلَاغَةُ صِفَةٌ رَاجِعَةٌ اِلَى اللَّفْظِ لٰكِنْ لَامِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَفْظٌ وَصَوْتٌ بَلْ بِاِعْتِبَارِ اِفَادَتِهِ الْمَعْنَى يَعْنِي الْغَرْضَ الْمَصُوْغَ لَهُ الْكَلَامُ بِالتَّرْكِيْبِ مُتَعَلِّقٌ بِاِفَادَتِهٖ وَذٰلِكَ لِمَامَرَّ مِنْ اَنَّهَا عِبَارَةٌ عَنْ مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ الْفَصِيْحِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَظَاهِرٌ اَنَّ الْكَلَامَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ اَلْفَاظٌ مُفْرَدَةٌ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ اِفَادَتِهِ الْمَعْنَى عِنْدَ التَّرْكِيْبِ لَايَتَّصِفُ بِكَوْنِهٖ مُطَابِقًا لَهٗ اَوْغَيْرَ مُطَابِقٍ ضَرُوْرَةَ اَنَّ هٰذَا الْمَعْنَى اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ تَحَقُّقِ الْمَعَانِي وَالْاَغْرَاضِ الَّتِي يُصَاغُ لَهَا الْكَلَامُ۔

ترجمہ: پھر یہ امور جو ذکر کیے گئے یعنی تعریف، تنکیر، تقدیم اور تاخیر وغیرہ نفس الفاظ کی طرف نہیں

لوٹتے ہیں بلکہ الفاظ کو ان کے معانی واغراض کے سبب عارض ہوتے ہیں جن کے لیے کلام کو بعض مقامات پر رکھا جاتا ہے اور بعض کو بعض کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تو مثال کے طور پر بسا اوقات ایک نکرہ کو ایک لفظ میں خصوصیت حاصل ہوتی ہے اور اس تنکیر کو دوسرے لفظ میں انتہائی قباحت حاصل ہوتی ہے بلکہ یہ لفظ جس کو دوسرے شعر میں نکرہ ذکر کیا گیا قبیح ہوتا ہے اور اسی کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے پس بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف لوٹتی ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ محض لفظ اور آواز ہے بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ لفظ ترکیب کے ساتھ معنی کا افادہ کرتا ہے یعنی اس غرض کا جس کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے بالترکیب افادہ کے متعلق ہے اور یہ اس وجہ سے ہے جو گذرا یعنی بلاغت کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے اور اس بات کے ظہور کی وجہ سے کہ کلام اس حیثیت سے کہ وہ الفاظ مفردہ اور کلمات مجردہ ہیں ترکیب کے وقت معنی کا افادہ کیے بغیر تو وہ مطابقت اور غیر مطابقت کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ یہ مطابقت والا معنی ان معانی اور اغراض کے وقت ثابت ہوتا ہے جن کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے۔

وضاحت: ثم لیس هذه

شارح کی غرض یہاں سے ماتن کے کلام فالبلاغۃ الخ کے لیے تمہید ذکر کرنا ہے اور دوسری غرض ماتن کے کلام کی وضاحت کرنا ہے۔

قولہ: فالبلاغة صفة الخ

ماتن کی غرض بلاغت کے موصوف کو متعین کرنا ہے کہ اس کا موصوف کیا ہے کہ نفس لفظ ہے یا کچھ اور چیز کیونکہ صفات کبھی تو موصوف کو بالذات لاحق ہوتی ہیں اور کبھی واسطہ کے ساتھ لاحق ہوتی ہیں تو ماتن نے وضاحت کی کہ بلاغت لفظ کی ذات کے اعتبار سے صفت نہیں بن رہی بلکہ غیر کے واسطہ سے بن رہی ہے یعنی بلاغت لفظ کی صفت ان معانی اور اغراض کی وجہ سے بن رہی ہے جن معانی پر یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں مطلب یہ کہ لفظ کے بلاغت کے ساتھ متصف ہونے میں معنی کو عمل دخل حاصل ہے۔

قولہ: یعنی الغرض الموضوع له الکلام۔

شارح کی غرض اس عبارت سے معنی کے مصداق کو متعین کرنا ہے کیونکہ معنی، معنی لغوی پر بھی صادق آتا ہے اور یہ

بلغاء کے نزدیک متروک ہے اور اسی طرح معنی اصطلاحی پر بھی صادق آتا ہے اور یہ بھی بلغاء کے نزدیک مراد نہیں ہوتا ہے اور تیسرا معنی وہ اغراض ہیں جن کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے اور یہ معنی بلغاء کا مرادی ہوتا ہے۔ اور ذالک لما مر سے شارح کی غرض اس بات پر دلیل قائم کرنا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت اس اعتبار سے ہے کہ وہ لفظ معنی کا فائدہ دیتا ہے۔

عبارت: وَكَثِيْرًا مَّا نُصِبَ عَلَى الظَّرْفِ لِاَنَّهٗ مِنْ صِفَةِ الْاَحْيَانِ وَمَا لِتَاكِيْدِ مَعْنَى الْكَثْرَةِ وَالْعَامِلُ فِيْهِ مَا يَلِيْهِ عَلٰى مَاذُكِرَ فِي الْكَشَّافِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ اَیْ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاَحْيَانِ يُسَمّٰى ذٰلِكَ الْوَصْفُ الْمَذْكُوْرُ فَصَاحَةً اَيْضاً كَمَا سُمِّيَ بَلَاغَةً وَفِيْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى دَفْعِ التَّنَاقُضِ الْمُتَوَهَّمِ مِنْ كَلَامِ الشَّيْخِ عَبْدِ الْقَاهِرِ فِيْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ فَاِنَّهٗ ذَكَرَ فِيْ مَوَاضِعَ مِنْهُ اَنَّ الْفَصَاحَةَ صِفَةٌ رَاجِعَةٌ اِلَى الْمَعْنٰى وَاِلٰى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِاللَّفْظِ دُوْنَ اللَّفْظِ فِيْ نَفْسِهٖ وَفِيْ بَعْضِهَا اَنَّ فَضِيْلَةَ الْكَلَامِ لِلَفْظِهٖ لَا لِمَعْنَاهُ حَتّٰى اَنَّ الْمَعَانِيَ مَطْرُوْحَةٌ فِي الطَّرِيْقِ يَعْرِفُهَا الْاَعْجَمِيُّ وَالْعَرَبِيُّ وَالْقَرَوِيُّ وَالْبَدَوِيُّ وَلَاشَكَّ اَنَّ الْفَصَاحَةَ مِنْ صِفَاتِهِ الْفَاضِلَةِ فَتَكُوْنُ رَاجِعَةً اِلَى اللَّفْظِ دُوْنَ الْمَعْنٰى فَوَجْهُ التَّوْفِيْقِ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ اَنَّهٗ اَرَادَ بِالْفَصَاحَةِ مَعْنَى الْبَلَاغَةِ كَمَا صَرَّحَ بِهٖ وَحَيْثُ اَثْبَتَ اَنَّهَا مِنْ صِفَاتِ الْاَلْفَاظِ اَرَادَ اَنَّهَا مِنْ صِفَاتِهَا بِاِعْتِبَارِ اِفَادَتِهَا الْمَعْنٰى عِنْدَ التَّرْكِيْبِ وَحَيْثُ نَفٰى ذٰلِكَ اَرَادَ اَنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ صِفَاتِ الْاَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ وَالْكَلِمِ الْمُجَرَّدَةِ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ التَّرْكِيْبِ وَحِيْنَئِذٍ لَا تَنَاقُضَ لِتَغَايُرِ مَحَلَّيِ النَّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ هٰذَا خُلَاصَةُ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ۔

ترجمہ: اور کثیر مرتبہ، ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے کیونکہ یہ احیان کی صفت ہے اور ما معنی کثرت کی تاکید کے لیے ہے عامل اس میں وہ ہے جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہے اس بناء پر جو کہ اللہ تعالی کے اس قول قلیلا ما تشکرون کے بارے میں تفسیر کشاف کے اندر ذکر کیا گیا ہے اس وصف مذکور کو فصاحت کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ جس طرح اس کو بلاغت کا نام دیا جاتا ہے۔

اور اس میں اشارہ ہے اس تناقض کی طرف جس کا دلائل الاعجاز میں شیخ کے کلام سے وہم ہوتا ہے کیونکہ شیخ نے بعض مقام پر یہ ذکر کیا کہ فصاحت ایسی صفت ہے جو معنی کی طرف لوٹتی ہے اور اس کی طرف لوٹتی ہے جس پر لفظ کے ذریعے دلالت کی جاتی ہے نہ کہ نفس لفظ کی طرف اور بعض مقام میں یہ ذکر کیا کہ کلام کو فضیلت لفظ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ نہ کہ معنی کی وجہ سے حتی کہ معنی کو تو راستے میں پھینک دیا جاتا ہے جن کو عربی، عجمی، شہری اور دیہاتی سب جانتے ہیں اور اس بات

میں کوئی شک نہیں کہ فصاحت کلام کی زائد صفات میں سے ہے تو یہ لفظ کی طرف لوٹے گی نہ کہ معنی کی طرف، پس ان دونوں کلاموں میں موافقت کی صورت یہ ہوگی کہ شیخ نے فصاحت سے بلاغت کا معنی مراد لیا ہے جیسا کہ اس کی صراحت کی گئی اور جہاں انہوں نے یہ ثابت کیا کہ فصاحت الفاظ کی صفات میں سے ہے تو ان کی مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کی صفت معنی کا فائدہ دینے کے اعتبار سے ترکیب کے وقت بنتی ہے اور جہاں انہوں نے نفی کی تو ان کی مراد یہ ہے کہ بلاغت الفاظ مفردہ اور کلمات مجردہ کی صفت نہیں بنتی ہے جن کا ترکیب میں اعتبار نہیں کیا جاتا ہے نفی اور اثبات کے محلوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس وقت شیخ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہوگا۔ یہ ایضاح میں موجود ماتن کے کلام کا خلاصہ ہے۔

وضاحت :قولہٗ:وکثیرا مایسمی۔

ماتن کی غرض بلاغت کا دوسرا معنی بیان کرنا ہے۔

آگے شارح نے نصب علی الظرف کہا تو اس سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ یہ کثیرا ماظرف کی بناء پر منصوب ہے اس پر دلیل یہ ذکر کی گئی کہ یہ احیان کی صفت ہے اور احیان ظروف زمانیہ میں سے ہے تو معلوم ہوا کہ یہ بھی ظرف ہے دوسری بات یہ کہ صفت ہونے سے مراد یہ نہیں کہ اس سے پہلے احیان موصوف مقدر ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ صفت کی طرح ہے۔ اور موصوف کو حذف کر کے اس کے قائم مقام اس کو کر دیا اور نصب دے دیا۔ اور دوسری غرض ما کو متعین کرنا ہے کہ یہ ما تاکید کے لیے ہے۔ نہ کہ مصدریہ، موصوفہ، موصولہ ہے۔ اور اس کا عامل مابعد یسمی ہے اور مابعد عامل ہونے پر دلیل یہ دی کہ جس طرح تفسیر کشاف میں یہ ذکر کیا گیا ہے قلیلا ماتشکرون میں قلیلا ما کا عامل تشکرون ہے جو کہ قلت کے معنی کو بیان کر رہا ہے اسی طرح یہاں کثیرا ما میں عامل مابعد یسمی ہے اور ذالک کے بعد شارح نے الوصف المذکور نکالی کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بلاغت کی تاویل وصف مذکور کے ساتھ کی گئی ہے تا کہ ذالک سے اشارہ کرنا درست ہو جائے اور اسم اشارہ اور مشار الیہ میں مطابقت ہو جائے۔

قولہٗ: وفی هذا اشارة الی دفع التناقض۔

اس عبارت سے لیکر کانہ تفصح الخ تک شارح کی چند اغراض ہیں۔

(۱) پہلی غرض: ماتن کی غرض کو بیان کرنا ہے کہ وہ اپنی یہ عبارت فالبلاغة صفة راجعة الی اللفظ وکثیرا مایسمی بالفصاحة الخ کیوں لے کر آئے اور (۲) دوسری غرض ماتن پر وارد ہونے والے اعتراض کو دور کرنا ہے اور (۳) تیسری غرض ماتن پر رد کرنے کے لیے بطور تمہید مقدمہ ذکر کرنا ہے اور (۴) چوتھی غرض ماتن کو شیخ کے کلام میں جو تناقض نظر آیا ہے اس میں خطاء پر

مطلع کرنا ہے۔

پہلی اور دوسری غرض کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کی غرض اس عبارت سے شیخ کے کلام میں پائے جانے والے تناقض کو دور کرنا ہے اور ماتن پر وارد ہونے والا اعتراض یہ ہے کہ بلاغت کے موصوف کو بیان کرنا اور اس کے متعدد نام بیان کرنا یہ شارح کا کام ہے نہ کہ ماتن کا تو ماتن نے ان کو کیوں ذکر کیا ہے حالانکہ متون کی بناء تو اختصار پر ہوتی ہے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ شارح کی غرض اس سے شیخ کے کلام میں پائے جانے والے تناقض کو دور کرنا تھا اور وہ تناقض ان کو ذکر کیے بغیر ممکن نہیں تھا۔

تناقض کا حاصل یہ ہے کہ شیخ عبدالقاہر نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز کے ایک مقام پر یہ ذکر کیا کہ فصاحت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف نہیں بلکہ معنی کی طرف راجع ہوتی ہے اور دوسرے مقام پر یہ ذکر کیا کہ کلام کو فضیلت لفظ کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے معنی کی وجہ سے نہیں۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بلاغت کلام کی صفات فاضلہ میں سے ہے اور کلام کو فضیلت لفظ کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے نہ کہ معنی کی تو ان دو کلاموں سے دو تناقض حاصل ہوئے پہلے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فصاحت معنی کی صفت ہے اور دوسرے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فصاحت معنی کی صفت نہیں ہے اور دوسرے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے جبکہ پہلے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ لفظ کی صفت نہیں ہے۔ لہٰذا تناقض دو اعتبار سے ثابت ہو گیا۔ تناقض کی تیسری وجہ یہ ہے کہ شیخ نے مقدمہ کے ابتداء میں یہ ذکر کیا کہ فصاحت عیوب ستہ سے خالی ہونے سے عبارت ہے اور یہ عیوب ستہ لفظ کو عارض ہوتے ہیں لہٰذا خالی ہونا بھی لفظ کو عارض ہوگا تو معلوم ہوا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے اس کلام اول سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ معنی کی صفت ہے لفظ کی صفت نہیں ہے لہٰذا کلام اول اور جو مقدمہ کی ابتداء میں مذکور ہوا اس میں بھی تناقض واقع ہو گیا۔

قولہ: فتوجیہ التوفیق۔

یہاں سے ماتن کی رائے پر تناقض ثالث کے دفع کا بیان ہے اور ماتن پر رد کے لیے تمہید ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے کلام اول میں جو فصاحت کو ذکر کیا ہے تو وہاں فصاحت سے مراد بلاغت ہے اور بلاغت عبارت ہے اس سے کہ کلام مشتمل ہو خصوصیات پر جو کہ معنی کی صفت ہے اور جو مقدمہ کی ابتدا میں ذکر کیا ہے تو وہاں فصاحت سے فصاحت اصطلاحی مراد ہے اور یہ لفظ کی صفت ہے لہٰذا تناقض ثالث ختم ہو گیا۔

قولہ: حیث اثبت انھا۔

شارح کی غرض یہاں سے ماتن کی رائے پر تناقض اول اور ثانی کو دور کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے جہاں یہ ثابت کیا ہے کہ فصاحت الفاظ کی صفات ہے تو یہاں اس کی مراد یہ ہے کہ وہ الفاظ معنی کا فائدہ دیتے ہیں۔اور ان خصوصیات پر مشتمل ہوتے ہیں اور جہاں نفی کی وہاں ان کی مراد یہ ہے کہ فصاحت الفاظ مفرد اور کلمات مجردہ کی صفت نہیں ہے جو معانی پر اور خصوصیات پر مشتمل نہیں ہوتے ہیں لہٰذا دوسرا تناقض بھی دور ہو گیا۔اور شارح نے تناقض اول کے دفع کو ذکر نہیں کیا جو کہ متعلم کی فہم پر چھوڑ دیا کیونکہ وہ تناقض ثانی کے دفع سے سمجھ میں آ رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے کلام اول میں کہا کہ فصاحت معنی کی صفت ہے تو مراد یہ ہے کہ معنی کے لیے لفظ کے فصاحت کے ساتھ متصف ہونے میں عمل دخل ہے یعنی لفظ فصاحت کے ساتھ متصف نہیں ہوگا جب تک وہ معنی ادا نہیں کرے گا اور جہاں شیخ نے کہا کہ وہ معنی کی صفت نہیں ہے تو وہاں مراد یہ ہے کہ معنی فصاحت کیساتھ حقیقۃً متصف نہیں ہوتا ہے اس طرح تناقض اول بھی رفع ہو گیا۔

عبارت: فَكَاَنَّهٗ لَمْ يَتَفَحَّصْ دَلَائِلَ الْاِعْجَازِ حَقَّ التَّصَفُّحِ لِيَطَّلِعَ عَلٰى مَاهُوَ مَقْصُوْدُ الشَّيْخِ فَاِنَّ مَحْصُوْلَ كَلَامِهٖ فِيْهِ هُوَ اَنَّ الْفَصَاحَةَ يُطْلَقُ عَلٰى مَعْنَيَيْنِ اَحَدُهُمَا مَامَرَّ فِي صَدْرِ الْمُقَدِّمَةِ وَلَانِزَاعَ فِي رُجُوْعِهَا اِلٰى نَفْسِ اللَّفْظِ وَالثَّانِي وَصْفٌ فِي الْكَلَامِ بِهٖ يَقَعُ التَّفَاضُلُ وَيَثْبُتُ بِهِ الْاِعْجَازُ وَعَلَيْهِ يُطْلَقُ الْبَلَاغَةُ وَالْبَرَاعَةُ وَالْبَيَانُ وَمَا شَاكَلَ ذٰلِكَ وَلَا نِزَاعَ اَيْضًا اِنَّ الْمَوْصُوْفَ بِهَا عُرْفًا هُوَ اللَّفْظُ اِذْ يُقَالُ لَفْظٌ فَصِيْحٌ وَلَايُقَالُ مَعْنًى فَصِيْحٌ وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِي اَنَّ مَنْشَاءَ هٰذِهِ الْفَضِيْلَةِ وَمَحَلَّهَا هُوَ اللَّفْظُ اَمِ الْمَعْنٰى وَالشَّيْخُ يُنْكِرُ عَلٰى كِلَا الْفَرِيْقَيْنِ وَيَقُوْلُ اِنَّ الْكَلَامَ الَّذِيْ يَدُقُّ فِيْهِ النَّظْرُ وَيَقَعُ بِهِ التَّفَاضُلُ هُوَ الَّذِيْ يَدُلُّ بِلَفْظِهٖ عَلٰى مَعْنَاهُ اللُّغَوِيِّ ثُمَّ تَجِدُ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى دَلَالَةً ثَانِيَةً عَلَى الْمَعْنَى الْمَقْصُوْدِ فَهٰهُنَا اَلْفَاظٌ وَمَعَانٍ اُوَلٍ وَمَعَانٍ ثَوَانٍ فَالشَّيْخُ يُطْلِقُ عَلَى الْمَعَانِي الْاُوَلِ بَلْ عَلٰى تَرْتِيْبِهَا فِي النَّفْسِ ثُمَّ عَلٰى تَرْتِيْبِ الْاَلْفَاظِ فِي النُّطْقِ عَلٰى حَذْوِهَا اِسْمَ النَّظْمِ وَالصُّوَرِ وَالْخَوَاصِ وَالْمَزَايَا وَالْكَيْفِيَّاتِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَيَحْكُمُ قَطْعًا بِاَنَّ الْفَصَاحَةَ مِنَ الْاَوْصَافِ الرَّاجِعَةِ اِلَيْهَا وَاَنَّ الْفَضِيْلَةَ الَّتِي بِهَا يَسْتَحِقُّ الْكَلَامُ اَنْ يُّوْصَفَ بِالْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاعَةِ وَمَاشَاكَلَ ذٰلِكَ اِنَّمَا هِيَ فِيْهَا لَافِي الْاَلْفَاظِ الْمَنْطُوْقَةِ الَّتِي هِيَ الْاَصْوَاتُ وَالْحُرُوْفُ وَلَافِي الْمَعَانِي الثَّوَانِي الَّتِي هِيَ الْاَغْرَاضُ الَّتِي يُرِيْدُ الْمُتَكَلِّمُ اِثْبَاتَهَا اَوْ نَفْيَهَا فَحَيْثُ يُثْبِتُ اَنَّهَا مِنْ صِفَاتِ الْاَلْفَاظِ اَوِالْمَعَانِي يُرِيْدُ بِهِمَا تِلْكَ الْمَعَانِي الْاُوَلِ وَحَيْثُ يَنْفِي اَنْ تَكُوْنَ مِنْ صِفَاتِهِمَا يُرِيْدُ بِالْاَلْفَاظِ

اَلْاَلْفَاظَ الْمَنْطُوقَةَ وَبِالْمَعَانِي الْمَعَانِي الثَّوَانِي الَّتِي جُعِلَتْ مَطْرُوحَةً فِي الطَّرِيقِ وَسُوِّيَ فِيهَا بَيْنَ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ

ترجمہ: اور گویا کہ ماتن نے دلائل الاعجاز کی تفتیش و تحقیق نہیں کی جیسا کہ تفتیش کرنے کا حق تھا۔ تاکہ وہ شیخ کے مقصود پر مطلع ہو جائے کیونکہ دلائل الاعجاز میں جو کلام ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ فصاحت کا دو معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے ان میں سے ایک تو وہ جو مقدمہ کے شروع میں گزرا اور اس معنی کے نفس لفظ کی طرف راجع ہونے میں کوئی جھگڑا نہیں ہے اور دوسرا معنی یہ ہے کہ فصاحت کلام میں ایسا وصف ہے جس کے ذریعے کلام کو تمام کلاموں پر فضیلت حاصل ہوتی ہے اور اعجاز ثابت ہوتا ہے اور اس معنی پر بلاغت، براعت، بیان اور اس کے ہم شکل الفاظ کا اطلاق کیا جاتا ہے اور اس میں بھی کوئی جھگڑا نہیں ہے۔ کہ عرف میں اس کا موصوف لفظ ہی ہوتا ہے کیونکہ لفظ فصیح کہا جاتا ہے اور معنی فصیح نہیں کہا جاتا ہے اور بلاشک جھگڑا اس بات میں ہے کہ اس فضیلت کا سبب اور محل لفظ ہے یا معنی ہے اور شیخ عبدالقاہر نے دونوں فریقوں کے کلام کا انکار کیا ہے۔ اور شیخ کہتا ہے کہ وہ کلام جس میں نظر باریک ہوتی ہے اور جس کی وجہ سے فضیلت واضح ہوتی ہے وہ ہے جس لفظ کے ذریعے اس کے معنی لغوی پر دلالت کی جاتی ہے۔ پھر تو اس معنی لغوی کے لیے معنی مقصودی پر دلالت ثانیہ پائی تو یہاں الفاظ اور معانی اول اور معانی ثانی ہیں پس شیخ عبدالقاھر اطلاق کرتا ہے معانی اول پر بلکہ ان کی نفس میں ترتیب پر پھر الفاظ کی جو معانی اولی کے مقابلے میں ترتیب ہے اس پر اسم نظم، صور، خواص، مزایا اور کیفیات کا اور قطعی حکم کرتا ہے کہ فصاحت ان اوصاف میں سے ہے جو معانی اول کی طرف راجع ہوتی ہے اور بیشک وہ فضیلت جس کی وجہ سے کلام مستحق ہوتا ہے کہ اسے فصاحت و بلاغت اور براعت وغیرہ کے ساتھ متصف کیا جائے یہ وصف ان معانی اول میں ہوتا ہے نہ کہ الفاظ منطوقہ میں جو آواز و حروف ہیں۔ اور نہ معانی ثانی میں جو از قبیلہ اغراض ہیں جن کے اثبات و نفی کا متکلم ارادہ کرتا ہے پس جس جگہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ فضیلت یعنی بلاغت و براعت الفاظ یا معانی کی صفت ہے تو اس وقت اس کی مراد الفاظ و معانی سے معانی اول ہے اور جہاں شیخ نفی کرتا ہے کہ یہ فضیلت (فصاحت و بلاغت و براعت) الفاظ و معانی کی ہو (یعنی الفاظ و معانی کی صفت نہیں ہے) کو شیخ الفاظ سے الفاظ منطوقہ اور معنی سے معانی ثانی کو مراد لیتا ہے جو راستوں میں پھینک دیے

جاتے ہیں اوران میں عام اورخاص کے درمیان برابری کی گئی ہے۔

وضاحت:قولهٗ:و كانه لم يتصفح۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن کا رد کرنا ہے کیونکہ ماتن نے دفع تناقض کا جوطریقہ اختیار کیا ہے اس سے شیخ راضی نہیں ہے نیز ماتن کی غلطی کا سبب بیان کرنا ہے جوکہ دلائل الاعجاز میں کامل تفتیش اور جستجو نہ کرنا ہے۔

قولهٗ:فان محصول كلامه۔

شارح کی اس عبارت سے غرض فصاحت کے دومعنوں کو بیان کرنا اورفصاحت کے موصوف کومتعین کرنا ہے اور محل نزاع کو واضح کرنا ہے اورکلام شیخ کے درمیان جوتناقض متوھم ہورہا ہے اس کو دور کرنا ہے اور یہ تمام اغراض فان محصول کلامہ سے لست انا احمل تک موجود ہے۔

پہلی غرض کا ماحصل یہ ہے کہ فصاحت کا اطلاق دومعنوں پر ہوتا ہے فصاحت کا ایک معنی تو وہ ہے جومقدمہ کے شروع میں بیان کیا گیا ہے مفردکلمہ وہ فصیح ہوگا جوتنافرحروف،غرابت اور قیاس لغوی کی مخالفت سے خالی ہو اوراسی طرح فصاحت کلام اورمتکلم کی تعریفات بھی مقدمہ کے شروع میں گزرچکی ہیں بہر حال یہ تو فصاحت کا پہلا معنی ہے اورفصاحت کا یہ پہلا معنی بغیر نزاع کے لفظ کی صفت ہے اورفصاحت کا دوسرا معنی بلاغت ہے یعنی فصاحت وبلاغت اس معنی ثانی کے اعتبار سے مترادف ہیں یعنی فصاحت کا دوسرا معنی ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے کلام میں تفاضل اوراعجاز ثابت ہوتا ہے اوراس معنی پر بلاغت وبراعت بیان اورفصاحت سب کا اطلاق ہوتا ہے۔

قولهٗ: لانزاع في كلا الموضعين۔

اوراس میں بھی کوئی نزاع نہیں ہے کہ فصاحت اس معنی کے اعتبار سے بھی عرف میں لفظ کی صفت بنتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے لفظ فصیح اور معنی فصیح نہیں کہا جاتا ہے۔

قولهٗ:انما نزاع في ان منشاء۔

شارح کی اس عبارت سے غرض ثالث کو بیان کر رہے ہیں یعنی محل نزاع کو کیونکہ بعض لوگوں نے اس فضیلت کا سبب فقط لفظ کو قرار دیا ہے اور بعض نے فقط معنی کو قرار دیا ہے اورشیخ ان دونوں کا رد کر رہے ہیں۔

چنانچہ شیخ فرماتے ہیں کہ وہ کلام جس میں نظروفکر باریک ہوتی ہے۔اور جس کی وجہ سے کلام کوفضیلت حاصل ہوتی ہے اوراعجاز ثابت ہوتا ہے یہ وہ کلام ہے جولفظ منطوق کے واسطے سے معنی لغوی پر دلالت کرتا ہے پھر وہ لغوی معنی معنی مرادی

پر دلالت کرتا ہے۔کلام فصیح کے چار مراتب ہیں (۱) کلام کے تلفظ کا مرتبہ جیسے کہ ہمارا قول ان زید القائم اس حال میں کہ زبان پر جاری ہے۔(۲) اس کا معنی لغوی پر دلالت کرنا ہے جیسے قیام کا زید کے لیے ثابت ہونا۔(۳) تیسرا مرتبہ اس معنی لغوی کا اس معنی پر دلالت کرنا جو کہ ایک خاص کیفیت کے ساتھ متصف ہے اور (۴) چوتھا مرتبہ اس کا ان اغراض پر دلالت کرنا جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے یعنی مخاطب منکر کے انکار کو زائل کرنا۔لیکن بلغاء کے نزدیک مرتبہ ثانی معتبر نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے شارح نے کہا کہ کلام کے لیے تین مراتب ہیں۔(۱) مرتبہ تلفظ (۲) معنی تکیف پر دلالت کا مرتبہ معانی اول ہے۔(۳) ان اغراض کا مرتبہ جن کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے یعنی ازالہ انکار اور یہی معنی ثانی شمار کیا جاتا ہے۔معنی اول کو معنی کہا جاتا ہے کہ وہ لفظ سے مفہوم ہوا ہے اور اسی معنی اول کو لفظ ثانی بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ معنی مرادی پر دلالت کرتا ہے۔اب شیخ ذھن میں معانی اول کی ترتیب اور اس کے مطابق بولنے میں الفاظ کی ترتیب نظم، خواص، صور، مزایا اور کیفیات کا اطلاق کرتا ہے اور حکم قطعی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ فصاحت بالمعنی الثانی کا رجوع معانی اول کی طرف ہے اور جس فضیلت کی وجہ سے کلام فصاحت وبلاغت کا مستحق ہوتا ہے یہ ان معانی اول میں ہوتی ہے نہ الفاظ منطوقہ میں جو کہ آواز وحروف ہیں اور یہ فضیلت معانی ثانی (مرادی) میں بھی نہیں ہوتی جو کہ اغراض کے قبیلہ سے ہیں اور جن کے اثبات اور نفی کا متکلم ارادہ کرتا ہے۔تو شیخ عبدالقاہر جہاں یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ فضیلت فصاحت وبلاغت لفظ یا معنی کی صفت ہے تو وہ ان الفاظ ومعانی دونوں سے معنی اول کو مراد لیتا ہے اور جہاں وہ الفاظ ومعانی سے اس فضیلت فصاحت وبلاغت کی نفی کرتا ہے تو الفاظ سے الفاظ منطوقہ کو مراد لیتا ہے جو صوت وحروف ہیں اور معانی سے معانی ثانی کو مراد لیتا ہے کہ راستوں میں پھینکے ہوتے ہیں جن کو سمجھنے میں عام وخاص برابر ہیں۔

عبارت: وَلَسْتُ اَنَا اُحْمِلُ كَلَامَهٗ عَلٰى هٰذَا بَلْ هُوَ يُصَرِّحُ بِهٖ مِرَارًا كَمَا قَالَ لَمَّا كَانَتِ الْمَعَانِي تَتَبَيَّنُ بِالْاَلْفَاظِ وَلَمْ يَكُنْ لِتَرْتِيْبِ الْمَعَانِي سَبِيْلٌ اِلَّا بِتَرْتِيْبِ الْاَلْفَاظِ فِي النُّطْقِ تَجَوَّزُوْا فَعَبَّرُوْا عَنْ تَرْتِيْبِ الْمَعَانِي بِتَرْتِيْبِ الْاَلْفَاظِ ثُمَّ بِالْاَلْفَاظِ بِحَذْفِ التَّرْتِيْبِ وَاِذَا وَصَفُوا اللَّفْظَ بِمَا يَدُلُّ عَلٰى تَفْخِيْمِهٖ لَمْ يُرِيْدُوْا اللَّفْظَ الْمَنْطُوْقَ وَلٰكِنْ مَعْنَى اللَّفْظِ الَّذِيْ دَلَّ بِهٖ عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِي وَالسَّبَبُ اَنَّهُمْ لَوْجَعَلُوْهَا اَوْصَافًا لِلْمَعَانِي لَمَا فُهِمَ اَنَّهَا صِفَاتٌ لِلْمَعَانِي الْاُوَلِ الْمَفْهُوْمَةِ اَعْنِي الزِّيَادَاتِ وَالْكَيْفِيَّاتِ وَالْخُصُوْصِيَّاتِ فَجَعَلُوْا كَالْمُوَاضَعَةِ فِيْمَا بَيْنَهُمْ اَنْ يَقُوْلُوا اللَّفْظَ وَهُمْ يُرِيْدُوْنَ الصُّوْرَةَ الَّتِي حَدَثَتْ فِي الْمَعْنَى وَالْخَاصِيَّةَ الَّتِي تَجَدَّدَتْ فِيْهِ

ترجمہ: اور میں شیخ کے کلام کو اس معنی پر محمول نہیں کرتا بلکہ خود شیخ اسی مطلب کی متعدد جگہوں میں تصریح کرتا ہے مثال کے طور پر شیخ نے کہا کہ جب معانی اول (لغوی) الفاظ سے ظاہر ہوتے ہیں اور ان معانی اول کی ترتیب کے لیے کوئی راستہ نہیں مگر الفاظ کی نطق میں ترتیب کے ساتھ تو علماء نے مجاز کا ارتکاب کرتے ہوئے لفظ ترتیب کو حذف کر کے الفاظ کے ساتھ تعبیر کی اور جب یہ لفظ کا ایسا وصف بیان کرتے ہیں جو اس کی جلالت پر دلالت کرتا ہے (مثلاً لفظ فصیح و بلیغ) تو اس سے لفظ منطوق کو مراد لیتے (جو کہ آواز وحروف ہیں) لیکن اس سے لفظ کا معنی (اول لغوی) کو مراد لیتے ہیں جس کی وجہ سے معنی ثانی مرادی پر دلالت ہوئی۔

اور سبب یہ ہے کہ اگر یہ ان اوصاف کو معانی کے اوصاف قرار دیتے تو اس وقت یہ بات مفہوم نہ ہوتی کہ ان کی مراد اس سے یہ ہے کہ یہ صفات معانی اول لغوی مفہومہ کی ہیں یعنی زیادات وکیفیات وخصوصیات تو انہوں نے گویا کہ آپس میں اصطلاح مقرر کر لی کہ لفظ بول کر مراد اس سے وہ صورت لیں گے جو معنی اول میں پیدا ہوتی ہے اور وہ خاصیت جو معنی اول میں نمودار ہوتی ہے۔

وضاحت: قولہٗ: ولست انا احمل۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنے اوپر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ شیخ کے کلام کی جو توجیہ شارح نے بیان کی ہے تناقض کو دور کرنے کے لیے ہوسکتا ہے کہ یہ ایسی توجیہ ہو جس پر شیخ راضی نہ ہو؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ توجیہ میں نے اپنی طرف سے بیان نہیں کی ہے بلکہ شارح کے کلام کے مطابق ہے کیونکہ شیخ نے اپنی کتاب کے متعدد مقامات پر اس کی صراحت کی ہے۔

قولہٗ: کما قال لما کانت۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنے اس دعوی کی تائید پیش کرنا ہے کہ شیخ نے متعدد بار اس مراد کی تصریح کی ہے۔ شیخ نے دلائل الاعجاز کے اندر جو یہ عبارت ذکر کی ہے لما کانت المعانی تتبین الخ تو اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے مگر لفظ سے مراد لفظ منطوق نہیں بلکہ معنی اول ہے جس سے لفظ معانی ثانی پر دلالت کرتا ہے اور یہی معنی اول حقیقتاً فصاحت سے موصوف ہوتا ہے۔

مزید تفصیل اس طرح سے سمجھیے کہ جب معانی اول لغویہ کی وضاحت اور تفصیل الفاظ سے ہوتی ہے مگر معانی کی ترتیب نہیں سمجھی جاسکتی اور نہ اس کی طرف کوئی راستہ ہے جب تک الفاظ مرتب کا ذکر نہ ہو تو گویا ترتیب الفاظ سبب ہے اور ترتیب معانی مسبب ہے اور ذکر سبب کرتے ہیں اور مراد مسبب لیتے ہیں دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مجاز کا ارتکاب کرتے ہوئے ترتیب معانی کی تعبیر ترتیب الفاظ سے کرتے ہیں یعنی کہتے تو ترتیب الفاظ ہیں اور مراد ترتیب معانی کو لیتے ہیں جیسے اسد بول کر رجل شجاع مراد لیا جائے۔

پھر مجاز دیگر کا ارتکاب کرتے ہوئے لفظ ترتیب کو حذف کر کے الفاظ کہتے ہیں اور مراد ترتیب الفاظ لیتے ہیں پھر جب یہ کہتے ہیں کہ فضیلت کا رجوع الفاظ کی جانب ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ فضیلت ترتیب الفاظ کی طرف راجع ہے اور پھر اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ یہ فضیلت ترتیب معانی لغویہ کی طرف راجع ہے۔

قولہ: والسبب انهم لو جعلوها

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب ان کی غرض الفاظ سے معانی اول ہوتے ہیں تو بجائے لفظ فصیح کے معنی فصیح کیوں نہیں کہہ دیتے ہو اور یہ مجاز کا ارتکاب کیوں کرتے ہیں حالانکہ مجاز سے حقیقت اولی ہوتی ہے؟

جواب: اگر ان اوصاف کو براہ راست معانی کی صفات بنا دیتے تو پھر یہ سمجھ میں نہ آتا کہ آیا یہ معانی اول لغویہ کی صفت ہیں کیونکہ معانی، معانی لغویہ اور معانی ثانویہ کے درمیان مشترک ہے تو ذھن معانی ثانی کی طرف منتقل ہو جاتا تو اس وھم سے بچنے کے لیے انہوں نے مجاز کا ارتکاب کیا اور الفاظ کی صفت بنا کر مراد معانی اول لے لیے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جس طرح لفظ معانی یہ معانی اول اور ثانی کے درمیان مشترک ہے اسی طرح الفاظ بھی مشترک ہے اور یہ اطلاق کے وقت الفاظ منطوقہ کا احتمال رکھتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ فصاحت کو الفاظ کی صفت بنایا معانی کی نہیں بنایا باوجود اس کے کہ خلاف مقصود کا احتمال تو دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے؟

جواب: فصاحت کو معانی کی صفت نہ بنانے میں وجہ ترجیح یہ ہے کہ ذھن جس طرح معانی اول کی طرف متبادر ہوتا ہے اسی طرح معانی ثانی کی طرف بھی متبادر ہوتا ہے۔ کیونکہ معانی ثانی کو بھی بلاغت میں مکمل دخل ہے۔ حتی کہ جس کلام کے لیے معانی ثانی نہیں ہوتا وہ درجہ اعتبار سے ساقط ہو جاتا ہے بخلاف الفاظ کے کیونکہ اس میں الفاظ منطوقہ کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ الفاظ منطوقہ کو بلاغت میں کوئی عمل دخل نہیں ہے تو اس وجہ سے اطلاق لفظ کے وقت ذہن الفاظ

منطوقہ کی طرف متبادر نہیں ہوگا بلکہ معنی اول کی طرف متبادر ہوگا اسی وجہ سے انہوں نے الفاظ کی صفت قرار دیا ہے اور معانی کی صفت قرار نہیں دیا ہے۔ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا انہوں نے یہ اصطلاح مقرر کر لی ہے کہ بولیں گے لفظ اور مراد لیں گے لفظ سے وہ صورت جو معنی اول میں پیدا ہوتی ہے۔اور وہ خاصیت جو معنی اول میں نمودار ہوتی ہے۔

عبارت: وَقَوْلُنَا صُوْرَةٌ تَمْثِيْلٌ وَّقِيَاسٌ لِمَا نُدْرِكُهٗ بِعُقُوْلِنَا عَلٰى مَا نُدْرِكُهٗ بِأَبْصَارِنَا فَكَمَا أَنَّ تَبَيَّنَ إِنْسَانٌ مِّنْ إِنْسَانٍ يَكُوْنُ بِخُصُوْصِيَّةٍ تُوْجَدُ فِيْ هٰذَا دُوْنَ ذٰلِكَ كَذٰلِكَ يُوْجَدُ بَيْنَ الْمَعْنٰى فِيْ بَيْتٍ وَّبَيْنَهٗ فِيْ بَيْتٍ اٰخَرَ فَرْقٌ فَعَبَّرْنَا عَنْ ذٰلِكَ الْفَرْقِ بِأَنْ قُلْنَا لِلْمَعْنٰى فِيْ هٰذَا صُوْرَةٌ غَيْرُ صُوْرَتِهٖ فِيْ ذٰلِكَ وَلَيْسَ هٰذَا مِنْ مُبْدَعَاتِنَا بَلْ هُوَ مَشْهُوْرٌ فِيْ كَلَامِهِمْ وَكَفَاكَ قَوْلُ الْجَاحِظِ وَإِنَّمَا الشِّعْرُ صِيَاغَةٌ وَضَرْبٌ مِنَ التَّصْوِيْرِ هٰذَا نُبَذٌ مِّمَّا ذَكَرَ الشَّيْخُ ثُمَّ إِنَّهٗ شَدَّدَ النَّكِيْرَ عَلٰى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْفَصَاحَةَ مِنْ صِفَاتِ الْأَلْفَاظِ الْمَنْطُوْقَةِ وَبَلَغَ فِيْ ذٰلِكَ كُلَّ مَبْلَغٍ

ترجمه: اور ہمارا قول صورت تمثیل وتشبیہ دینا ہے جس کا ہم عقلوں کے ساتھ ادراک کرتے ہیں کو اس چیز کے ساتھ جس کو ہم آنکھوں کے ساتھ دیکھتے ہیں پس جیسے ایک انسان کی وضاحت (پہچان) دوسرے انسان سے اس خصوصیت کی وجہ سے ہوتی ہے جو اس انسان میں پائی جاتی ہے (جیسے سفیدی وسیاہی) نہ اس دوسرے انسان میں ایسے ہی فرق پایا جاتا ہے اس معنی کے درمیان جو ایک شعر میں ہو اور اس معنی کے درمیان جو دوسرے شعر میں ہو پس اس فرق کو تعبیر کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ معنی کے لیے اس بیت میں ایک صورت ہے جو اس صورت کا غیر ہے۔جو اس معنی کی صورت دوسرے بیت میں ہے۔اور یہ تعبیر ہماری گھڑی ہوئی نہیں ہے بلکہ یہ تعبیر علماء وبلاغت کے کلام میں موجود ہے اور تجھے اس سلسلے میں کافی ہے جاحظ کا یہ قول یہ شعر بناوٹ اور ایک قسم کی تصویر ہے اور یہ کلام شیخ کا ایک ٹکڑا ہے جسے اس نے ذکر کیا ہے۔پھر اس شیخ نے سخت انکار ورد کیا ہے ان لوگوں کا جو یہ زعم کرتے ہیں کہ فصاحت الفاظ منطوقہ کی صفت ہے اور اس رد میں وہ ہر پہنچنے کی جگہ پہنچا ہے۔

وضاحت: **قوله:** قولنا صوة تمثيل

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ صورت کا اطلاق کرنا معنی اولی پر یہ درست نہیں ہے کیونکہ صورت ذوی الاجسام کے

ساتھ خاص ہوتی ہے اور معنی کے لیے جسم نہیں ہوتا لہٰذا شارح کا یہ قول وھم یریدون الصورۃ اللتی حدثت درست نہیں ہے؟

جـــواب: شارح نے جواب میں کہا کہ یہ درست ہے کہ معنی ایک صورت ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے مگر یہاں مجازاً معنی کو صورت کہا گیا ہے اور اس کلام میں عقلی چیزوں کو حسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور وہ اس طرح کہ جیسے ایک انسان جو کہ حسی ہے دوسرے انسان سے ممتاز ہوتا ہے اسی طرح امور ذہنیہ عقلیہ اور معانی نفسیہ کی بھی صورت ہوتی ہے جو ایک معنی کو دوسرے معنی سے ممتاز کرتی ہے اور اس قسم کی تشبیہ کلام عرب میں بکثرت موجود ہوتی ہے۔

قـولـهٗ: ولیس هذا من مبتدعاتنا

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتـــراض: یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ صورت کا معنی اولی پر اطلاق کرنا یہ شیخ کی جانب سے اختراع ہو اور کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہ ملتی ہو لہٰذا اس کو قبول نہیں کیا جائے گا؟

جـواب: شیخ کہتے ہیں کہ یہ تمثیل وقیاس ہماری گھڑی ہوئی بات نہیں ہے بلکہ کلام عرب میں مشہور ومعروف ہے اور ارباب بیان کے محاورات میں موجود اور ہماری اس بات کے صدق پر جاحظ کا یہ قول حجت ودلیل کے طور پر تمہیں کفایت کرے گا (انما الشعر صیاغة وضرب من التصویر) جاحظ نے اس قول میں شعر کو زرگری اور صورت سے تشبیہ دی ہے یعنی جس طرح سونا وچاندی میں رنگارنگ کی کاریگری بجالائی جاتی ہے اور جیسے صورت بنانے والا صورت کو زیبا ودلبریا بناتا ہے ایسے ہی شاعر بھی شعر کو صورت کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔

قـولـهٗ: هذا نبذ مما ذکر الشیخ

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شیخ کے کلام کی ترتیب جو کہ دلائل الاعجاز کے اندر مذکور ہے ایسی نہیں ہے جیسا کہ شارح نے ذکر کی ہے مطلب یہ کہ شارح نے شیخ کے کلام کو اپنی ترتیب کے ساتھ آگے پیچھے کر کے بیان کیا ہے۔

قـولـهٗ: ثم انه شدد النکیر

شارح کی غرض اس عبارت سے بعض لوگوں کا رد ذکر کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ فصاحت فقط الفاظ کی صفت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ فقط معنی کی صفت ہے تو شارح نے ذکر کیا کہ اس کے بعد شیخ نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز کے اندر ان لوگوں کا سختی کے ساتھ رد کیا ہے اور انکار ورد کرنے میں شیخ انتہا تک پہنچے ہیں یعنی جو بڑا لفظ شیخ کو ملا ان کے رد میں ذکر کیا او

کوئی ردکا گوشہ خالی نہیں چھوڑا۔

عبارت: وَقَالَ سَبَبُ الْفَسَادِ عَدَمُ التَّمْيِيْزِ بَيْنَ مَاهُوَ وَصْفٌ لِلشَّيْئِ فِي نَفْسِهٖ وَبَيْنَ مَاهُوَ وَصْفٌ لَّهٗ مِنْ اَجْلِ اَمْرٍ عَرَضَ فِي مَعْنَاهُ فَلَمْ يَعْلَمُوا اَنَّا نَعْنِي الْفَصَاحَةَ الَّتِي تَجِبُ لِلَّفْظِ لَامِنْ اَجْلِ شَيْئٍ يَدْخُلُ فِي النُّطْقِ بَلْ مِنْ اَجْلِ لَطَائِفٍ تُدْرَكُ بِالْفَهْمِ بَعْدَ سَلَامَتِهٖ مِنَ اللَّحْنِ فِي الْاِعْرَابِ اَوِ الْخَطَاِ فِي الْاَلْفَاظِ ثُمَّ اِنَّا لَانُنْكِرُ اَنْ يَّكُونَ مَذَاقَةُ الْحُرُوْفِ وَسَلَاسَتُهَا مِمَّا تُوْجِبُ الْفَضِيْلَةَ وَيُؤَكِّدُ اَمْرَ الْاِعْجَازِ وَاِنَّمَا نُنْكِرُ اَنْ يَّكُونَ الْاِعْجَازُ بِهٖ وَيَكُوْنُ هُوَ الْاَصْلُ وَالْعُمْدَةُ وَمِمَّا اَوْقَعَهُمْ فِي الشُّبْهَةِ اَنَّهٗ لَمْ يَسْمَعْ عَاقِلٌ يَقُوْلُ مَعْنًى فَصِيْحٌ وَالْجَوَابُ اَنَّ مُرَادَنَا اَنَّ الْفَضِيْلَةَ الَّتِي بِهَا يَسْتَحِقُّ اللَّفْظُ اَنْ يُوْصَفَ بِالْفَصَاحَةِ اِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْمَعْنٰى دُوْنَ اللَّفْظِ وَالْفَصَاحَةُ عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِ اللَّفْظِ عَلٰى وَصْفٍ اِذَا كَانَ عَلَيْهِ دَلَّ عَلٰى تِلْكَ الْفَضِيْلَةِ فَيَمْتَنِعُ اَنْ يُوْصَفَ بِهَا الْمَعْنٰى كَمَا يَمْتَنِعُ اَنْ يُوْصَفَ بِاَنَّهٗ دَالٌّ۔

ترجمہ: اور شیخ نے کہا کہ اس زعم کے فساد کا سبب شئی کے وصف ذاتی اور اس وصف کے درمیان جو شئی کا وصف ہوتا ہے ایسے امر کی وجہ سے جو اس کے معنی میں عارض ہو، فرق نہ کرنا ہے پس وہ نہ جان سکے کہ ہماری فصاحت سے مراد وہ ہے جو لفظ کو لازم ہے نہ اس وجہ سے کہ شئی نطق میں داخل ہے بلکہ ایسے لطائف وکیفیات معنویہ کی وجہ سے جس کا سمجھنا ذوق سلیم کی وجہ سے ہوتا ہے بعد اس کے کہ وہ لفظ کی اعرابی غلطی سے سلامت ہو اور مادہ الفاظ میں ہونے والی صرفی غلطی سے محفوظ ہو پھر ہم اس کا انکار نہیں کرتے کہ الفاظ کی مٹھاس اور گفتار میں انکی روانگی بھی فضیلت کو واجب کرتی ہے اور اعجاز کو پختہ کرتی ہے ہم انکار اس بات کا کرتے ہیں کہ اعجاز صرف ان ہی سے حاصل ہوتا ہے اور یہی اعجاز وامر بلاغت میں اصل ہیں اور اس میں سے جس چیز نے ان کو شبہ میں ڈالا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے وہ یہ ہے کہ کسی عاقل کو معنی فصیح کہتے ہوئے نہیں سنا گیا اور جواب اس کا یہ ہے کہ ہماری مراد ہے کہ منشاء اس فضیلت کا جس کی وجہ سے لفظ فصاحت سے موصوف ہونے کا مستحق ہوتا ہے وہ معنی میں ہے نہ کہ لفظ میں اور فصاحت (معنی ثانی کے اعتبار سے) لفظ کے ایسے وصف پر ہونے سے عبارت ہے کہ اگر لفظ میں یہ فضیلت ہو تو وہ فضیلت پر دال ہو پس منع ہے کہ اس فضیلت کا موصوف معنی ہو جیسے کہ یہ منع ہے کہ اس فضیلت پر معنی دال ہو۔

وضاحت :قولہٗ:قال سبب الفساد:

شارح کی غرض اس عبارت سے ان بعض حضرات کی غلطی کے سبب کو بیان کرنا ہے جو فصاحت کو لفظ کی صفت قرار دیتے ہیں شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ صفات کی دو اقسام ہیں۔(۱) جو کسی شئی کی بالذات صفات ہوں (۲) جو کسی شئی کی امر عارض کی وجہ سے صفات ہوں۔پہلی قسم کو صفات ذاتیہ وحقیقی کہا جاتا ہے اور دوسری قسم کو صفات غیر ذاتیہ کہا جاتا ہے اور ہم نے جو فصاحت کو معنی ثانی کے اعتبار سے لفظ کی صفت کہا یہ صفت ذاتی کی وجہ سے نہیں کیا بلکہ اس امر عارض، لطائف وکیفیات معنویہ کی وجہ سے کہا جن کا ادراک وعلم فہم سلیم اور ذوق مستقیم کی وجہ سے ہوسکتا ہے مگر وہ بعض فہم ناقص کی وجہ سے فصاحت کو مطلقاً لفظ کی صفت کہہ بیٹھے اور یہی ان کی غلطی کا سبب ہے۔

قولہٗ:بعد سلامته من اللحن۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتــــراض: یہ ہوتا ہے کہ جب لطائف کی وجہ سے فصاحت لفظ کی صفت ہوتی ہے اور لفظ منطوق کی نہیں تو پھر شاید فصاحت کے پہلے معنی کو بالکل ہی دخل نہیں ہوگا کیونکہ لطائف تو فصاحت کے دوسرے معنی میں ہوتے ہیں؟

جواب: تو شارح نے اس کا رد کردیا کہ پہلے معنی کو بھی دخل ہے کیونکہ لفظ کا اعراب میں غلطی سے سالم ہونا یہ بھی دوسرے معنی کے لیے ضروری ہے کیونکہ جب تک لفظ اعرابی غلطی اور مادے کی غلطی سے محفوظ نہیں ہوگا وہ دوسرا معنی پر کما حقہ دلالت نہیں کرے گا لہٰذا فصاحت کے پہلے معنی کو بھی عمل دخل حاصل ہے۔

قولہٗ:ثم انا لا ننكر ان يكون۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک وہم کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب فصاحت معنی کی صفت ہے تو شاید لفظ کو اس فضیلت میں کوئی دخل نہیں ہوگا؟

جواب: تو اس وہم کا دفعیہ اس عبارت سے کیا کہ اگر لفظ وحروف طبع سلیم کے ملائم ومناسب ہوں اور بولنے میں آسان ہوں تو ان کی وجہ سے بھی یہ فضیلت پیدا ہوجاتی ہے اور امر اعجاز پختہ ہوجاتا ہے۔اور اس کا ہمیں انکار نہیں۔ہم تو اس کا انکار کرتے ہیں کہ اعجاز فقط حروف کی مٹھاس اور سلامت کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہی حروف کی مٹھاس اور سلامت وروانگی امر بلاغت میں اور اعجاز میں اصل وعمدہ ہے۔

قولہٗ: ومما اوقعهم في الشبهة۔

یہاں سے شارح کی غرض ان کی غلطی کے دوسرے سبب کو بیان کرنا ہے کہ انہوں نے یہ بات کیوں کی کہ فصاحت الفاظ منطوقہ کی صفت ہے معانی کی صفت نہیں ہے دوسرا سبب یہ ہے کہ کسی عاقل اور فصاحت کلام کے جاننے والے سے معنی فصیح نہیں سنا گیا بلکہ ہمیشہ عاقل سے لفظ فصیح سنا گیا جس کی وجہ سے وہ اس غلطی میں مبتلا ہو گئے کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے۔

قولہٗ: والجواب ان مرادنا

یہاں سے شارح اس شبہ کا جواب دیتے ہیں لیکن پہلے اپنی مراد ذکر کریں گے پھر بعد میں جواب دیں گے تو کہتے ہیں کہ ہماری مراد یہ ہے کہ جس فضیلت کی وجہ سے کلام فصیح ہوتا ہے وہ فضیلت معنی میں ہوتی ہے الفاظ میں نہیں ہوتی اور یہ ان کے مابین متعارف کے خلاف نہیں ہے جو فصاحت کو لفظ کی صفت بناتے ہیں اور کہتے ہیں لفظ فصیح کیونکہ وہ لفظ کی باعتبار متعلق کے صفت قرار دیتے ہیں یعنی لفظ اس فضیلت کا باعتبار معنی کے مستحق ہوتا ہے۔

اور اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ معنی فصیح اس لیے نہیں کہتے کہ یہاں ایک لفظی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ فصاحت معنی ثانی کے اعتبار سے لفظ کے لیے وصف پر ہونے سے یعنی لفظ کا معنی کے اعتبار سے مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور یہ بات معلوم ہے کہ اگر لفظ میں یہ وصف موجود ہو تو وہ لفظ اس فضیلت پر دال ہوگا پس اس فضیلت کا منشاء اگرچہ معنی میں ہے مگر اس فضیلت پر دال اور اس فضیلت کے ساتھ موصوف فقط لفظ ہے تو یہ محال ہے کہ اس فضیلت کا موصوف معنی ہو جس طرح یہ منع ہے کہ اس فضیلت پر معنی دال ہو کیونکہ معنی اس فضیلت کا منشاء ہے دال نہیں ہے۔

عبارت: وَلَهَا اَیْ لِلْبَلَاغَةِ فِی الْكَلَامِ طَرَفَانِ اَعْلٰی اِلَيْهِ مُنْتَهَی الْبَلَاغَةِ كَذَا فِی الْاِيْضَاحِ وَهُوَ حَدُّ الْاِعْجَازِ وَهُوَ اَنْ يَرْتَقِیَ الْكَلَامُ فِیْ بَلَاغَتِهٖ اِلٰی اَنْ يَّخْرُجَ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَيُعْجِزُهُمْ عَنْ مُعَارَضَتِهٖ فَاِنْ قِيْلَ لَيْسَتِ الْبَلَاغَةُ سِوٰی مُطَابَقَتِهٖ لِمُقْتَضَی الْحَالِ مَعَ الْفَصَاحَةِ وَعِلْمُ الْبَلَاغَةِ كَافِلٌ بِاِتْمَامِ هٰذَيْنِ الْاَمْرَيْنِ فَمَنْ اَتْقَنَهٗ وَاَحَاطَ بِهٖ لِمَ لَايَجُوْزُ اَنْ يُّرَاعِيَهُمَا حَقَّ الرِّعَايَةِ فَيَاْتِیْ بِكَلَامٍ هُوَ فِی الطَّرَفِ الْاَعْلٰی مِنَ الْبَلَاغَةِ وَلَوْ بِمِقْدَارِ اَقْصَرِ سُوْرَةٍ قُلْنَا لَايُعْرَفُ بِهٰذَا الْعِلْمِ اِلَّا اَنَّ هٰذِهِ الْحَالَ يَقْتَضِیْ ذٰلِكَ الْاِعْتِبَارَ مَثَلًا وَاَمَّا الْاِطِّلَاعُ عَلٰی كَمِّيَّةِ الْاَحْوَالِ وَكَيْفِيَّتِهَا وَرِعَايَةِ الْاِعْتِبَارَاتِ بِحَسْبِ الْمَقَامَاتِ فَاَمْرٌ اٰخَرُ وَلَوْ سُلِّمَ فَاِمْكَانُ الْاِحَاطَةِ بِهٰذَا الْعِلْمِ لِغَيْرِ عَلَّامِ الْغُيُوْبِ مَمْنُوْعٌ كَمَا مَرَّ وَكَثِيْرٌ مِّنْ مَهَرَةِ هٰذَا الْفَنِّ تَرَاهُ لَايَقْدِرُ عَلٰی تَاْلِيْفِ كَلَامٍ بَلِيْغٍ فَضْلًا عَمَّا هُوَ فِیْ

الطَّرْفِ الْاَعْلٰی۔

ترجمہ: اور اس کے لیے یعنی بلاغت فی الکلام کی دو طرفیں ہیں ایک اعلی ہے جس کی طرف بلاغت کی انتہاء ہوتی ہے ایسے ہی ایضاح میں ہے اور یہ (طرف اعلی) حد اعجاز ہے اور یہ حد اعجاز کلام کا اپنی بلاغت میں اس قدر بلند ہونا و ترقی کرنا کہ وہ انسانی طاقت سے نکل جائے اور ان کو اپنا مقابلہ کرنے سے عاجز کر دے پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بلاغت نہیں ہے سوائے اس کے کہ کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور بلاغت ان دونوں (فصاحت و مطابقت) امروں کو کفایت کرتی ہے۔ پس جو مضبوطی سے اسے حاصل کر لے اور اس کا احاطہ کر لے تو جائز کیوں نہیں کہ وہ ان دونوں امروں کی مکمل رعایت کر کے ایسا کلام لائے جو بلاغت کے اعلی کنارے پر ہو اگر چہ ایک چھوٹی سی صورت کے برابر ہی کیوں نہ ہو؟ ہم جواباً کہتے ہیں کہ اس علم بلاغت کے ساتھ صرف اسی کی معرفت ہو سکتی ہے کہ یہ حال (انکار مثلاً) اس اعتبار (تاکید کو) چاہتا ہے بہر حال احوال کی مقدار اور کیفیات (شدت و ضعف) پر اطلاع اور مقامات کے تقاضے کے مطابق اعتبارات کی رعایت کرنا یہ الگ معاملہ ہے (جس کا علم بلاغت سے کوئی تعلق نہیں) اگر اسے تسلیم کر لیں تو پھر اس علم پر احاطہ کا ممکن ہونا علام الغیوب کے ماسواء کے لیے ممتنع ہے جیسے کہ گزرا اور بہت سارے ماہرین فن کو تم دیکھتے ہو کہ ہو کلام بلیغ کی تالیف پر قادر نہیں ہوتے چہ جائیکہ وہ کلام (بلاغت کے) طرف اعلی میں ہو۔

وضاحت: قولہٗ: لها طرفان۔

ماتن جب بلاغت کی تقسیم کے دونوں تمہیدی مقدمات سے فارغ ہوئے تو اب اس کی تقسیم کو شروع کر دیا اور کہا اس کی دو طرفیں ہیں شارح نے ای للبلاغۃ نکال کر ضمیر کا مرجع بتا دیا کہ لھا ضمیر کا مرجع بلاغت ہے نہ کہ فصاحت ہے پھر بلاغت کی بھی دو اقسام تھی بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم تو شارح نے وضاحت کی کہ یہاں تقسیم بلاغت فی الکلام کی ہو رہی ہے اور اس کی دو اقسام ہیں ان میں سے ایک اعلی ہے کہ بلاغت بلند ہوتے ہوتے اس مقام پر پہنچ جائے کہ اس کی انتہاء ہو جائے اور اس پر حوالہ بھی دیا کہ صاحب ایضاح نے اعلی کا یہی معنی کیا ہے۔

فائدہ: بلاغت کے تین درجات ہیں۔ (۱) اعلی (۲) اسفل (۳) اوسط

پہلا مرتبہ: ایسے کلام سے عبارت ہے جو کہ بلاغت میں اس درجہ تک پہنچ جائے کہ انسان کے لیے اس جیسا لانا ممکن

نہ ہو بلکہ تمام موجودات، انسان، جن اور فرشتے کے لیے ایسا کلام لانا ممکن نہ ہو۔

دوم مرتبہ: کلام کا دوسرا درجہ ایسے کلام بلیغ کو کہتے ہیں کہ اس سے کلام ذرا نیچے چاۓ تو حیوانات کی آوازوں سے مل جاۓ جو آواز کے ذریعے مقاصد کو سمجھ لیتے ہیں بغیر مناسبات حال اور مقتضیات مقام کی رعایت کرنے کے اور یہ پہلا اور دوسرا درجہ ایک فرد میں منحصر ہے۔

سوم درجہ: وہ ہے کہ یہ دو مرتبوں کے درمیان میں واسطہ ہے اور اس کے بے شمار افراد اور اقسام ہیں۔

قولہ: وهو ان يرتقي الكلام۔

شارح کی غرض حد اعجاز کی تفسیر کرنا ہے کہ کلام بلاغت میں ایسے مرتبہ پر پہنچ جاۓ کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے اور دوسری غرض بعض لوگوں کا رد کرنا ہے کیونکہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ قرآن اس وجہ سے معجز ہے کیونکہ یہ غیب کی سچی خبروں پر مشتمل ہے۔ اور بعض کا موقف یہ ہے کہ قرآن اس لیے معجز ہے کیونکہ یہ اسلوب غریب پر مشتمل ہے اور بعض کا موقف ہے کہ قرآن اس لیے معجز ہے کیونکہ عقل اس کے معارضے سے عارض ہے۔ تو شارح نے رد کیا کہ قرآن اپنے اعجاز کی وجہ سے معجز ہے یعنی یہ ایسی بلاغت پر مشتمل ہے جس کا مقابلہ کرنے کی انسان میں طاقت نہیں ہے باقی بشر سے مراد ساری مخلوق ہے۔ فرشتے ہوں یا جن ہوں صرف بشر کا ذکر اس لیے کیا کہ عموماً مخلوق میں سے مقابلہ انسان ہی کرتا ہے۔

قولہ: فان قيل ليست البلاغة۔

شارح کی غرض اس عبارت سے بطریق استفسار حد اعجاز کی تعریف پر اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ تم نے اعجاز کی تعریف کی کہ کلام بلاغت میں ایسے مرتبہ پر پہنچ جاۓ کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے تو بلاغت کا معنی ہے کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور کلام فصیح اور مقتضی الحال دونوں کی علم بلاغت میں پوری پوری بحث ہے۔ تو پھر جس شخص کو علم بلاغت پر پورا پورا احاطہ ہو جاۓ اور ماہر ہو جاۓ تو پھر وہ انسان کلام معجز کیوں نہیں بنا سکتا کم از کم ایک سورت تو ضرور بنا لے گا اگرچہ وہ چھوٹی سی ہی سورت کیوں نہ ہو؟

جواب: یہ ہے کہ علم بلاغت کے ذریعے صرف امور کلیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے کیونکہ علم بلاغت کے ذریعے صرف اتنا معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ حال اس اعتبار کو چاہتا ہے مثلاً انکار تاکید کو چاہتا ہے باقی رہی یہ بات کہ حال کا تعلق باطن سے ہے علم بلاغت سے باطن کے حالات کا علم نہیں ہو سکتا ہے کہ اس شخص کے اندر کتنے حال ہیں مثلاً مسند الیہ کے ذکر کا یا حذف کا یا تقدیم کا یا تاخیر کا حال تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح حال کی کیفیت کا علم بھی علم بلاغت سے نہیں آتا ہے۔ حال کس

ترتیب کا ہے؟ مثلاً حال انکار کا ہو تو پھر انکار کس قسم کا ہوتا ہے کبھی تھوڑا ہوتا ہے تو پھر انَّ زیداً قائم کہنا پڑتا ہے اور کبھی اس سے زیادہ ہوتا ہے تو پھر ان زیداًلقائم کہنا پڑتا ہے اور اگر اس سے بھی سخت ہو تو واللہ ان زیداًلقائم کہنا پڑتا ہے تو حال کی کیت اور اس کی کیفیت کا علم صرف اللہ ہی کو ہے تو پھر اللہ تعالیٰ ہی ان احوال اور انکی کیفیت کے مطابق کلام کرسکتا ہے اللہ تعالیٰ کے بغیر کوئی اور کلام معجز نہیں بنا سکتا ہے۔

قولہٗ: ولو سلم الخ

اس عبارت سے شارح کی غرض دوسرا جواب دینا ہے پہلے جواب کا خلاصہ تو یہ تھا کہ علم بلاغت ان دو امروں کی کفیل نہیں ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ علم بلاغت کفیل ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی عطاء کے بغیر علم بلاغت پر پورا پورا احاطہ کسی کو حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ علم بلاغت صرف یہی کچھ تو نہیں جو کتابوں میں لکھا گیا ہے بلکہ اور بھی دن بدن مسائل میں اضافہ ہو رہا ہے کیونکہ وقت گزرنے کے ساتھ نئے نئے محاورے پیدا ہوتے ہیں تو جب غیر کو پورا پورا احاطہ نہیں اس لیے پھر کوئی مخلوق میں سے معجز کلام نہیں بنا سکتا ہے۔

قولہٗ: و کثیر اما الخ

یہاں سے شارح نے تیسرا جواب دیا کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ علم بلاغت کفیل بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے غیر کو علم بلاغت پر پورا احاطہ بھی ہوسکتا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ علم بلاغت کی بصارت اور چیز ہے اور کلام بلیغ یا معجز بنانا اور بات ہے۔یعنی کوئی ضروری نہیں کہ جب علم بلاغت پر محیط ہو اور علم بلاغت کا ماہر تو ہو پھر کلام معجز بھی بنا سکے کیونکہ کئی ایسے ہوتے ہیں کہ علم بلاغت کے ماہر ہوتے ہیں۔لیکن وہ کلام بلیغ نہیں بنا سکتے چہ جائیکہ معجز کلام بنائے اور اسی طرح کئی اھل علم ایسے ہوتے ہیں جو علم طب کے ماہر ہوتے ہیں اور کتابیں پڑھاتے ہیں لیکن وہ علاج بالکل نہیں کر سکتے ہیں۔

عبارت: وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ ظَاهِرُ هٰذِهِ الْعِبَارَةِ اَنَّ الطَّرَفَ الْاَعْلٰى هُوَحَدُّ الْاِعْجَازِ وَمَا يَقْرُبُ مِنْ حَدِّ الْاِعْجَازِ وَهُوَفَاسِدٌ لِاَنَّ مَايَقْرُبُ مِنْهُ اِنَّمَا هُوَ مِنَ الْمَرَاتِبِ الْعُلْيَةِ وَ لَاجِهَةَ لِجَعْلِهِ مِنَ الطَّرَفِ الْاَعْلٰى الَّذِيْ يَنْتَهِيْ اِلَيْهِ الْبَلَاغَةُ اِذِالْمُنَاسِبُ اَنْ يُؤْخَذَ ذٰلِكَ حَقِيْقِيًّا كَالنِّهَايَةِ اَوْنَوْعِيًّا كَالْاِعْجَازِ فَاِنْ قِيْلَ الْمُرَادُ اَنَّ الطَّرَفَ الْاَعْلٰى حَدُّ الْاِعْجَازِ فِيْ كَلَامِ غَيْرِ الْبَشَرِ وَمَايَقْرُبُ مِنْهُ فِيْ كَلَامِ الْبَشَرِ فَالْاَوَّلُ حَدٌّ لَايُمْكِنُ لِلْبَشَرِاَنْ يُعَارِضَهُ وَالثَّانِي حَدٌّ لَايُمْكِنُهُ اَنْ يَّتَجَاوَزَهُ اَوِ الْمُرَادُ اَنَّ

الْأَعْلٰى هُوَ نِهَايَةُ الْإِعْجَازِ وَمَايَقْرُبُ مِنَ النِّهَايَةِ وَكِلَاهُمَا إِعْجَازٌ۔

ترجمہ: اور جو حد اعجاز سے قریب ہے اس عبارت کا ظاہر یہ ہے کہ طرف اعلی وہ حد اعجاز ہے جو حد اعجاز کے قریب ہے (وہ بھی طرف اعلی ہے) اور یہ فاسد ہے کیونکہ جو حد اعجاز کے قریب ہے وہ مراتب علیا میں سے ہے اور کوئی صورت پیش نہیں کہ مقرب کو طرف اعلی سے قرار دیا جائے جس کی طرف بلاغت کی انتہا ہوتی ہے کیونکہ (لفظ طرف کے لیے) مناسب معنی اس صورت میں یہ ہے کہ اس طرف کو طرف حقیقی جیسے نہایت (نقطہ) لیا جائے یا اس کا معنی نوعی جیسے اعجاز لیا جائے۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ مراد یہ ہے کہ اعلی کلام غیر بشر (کلام اللہ) میں حد اعجاز ہے اور جو حد اعجاز کے قریب ہے وہ کلام بشر میں اعلی ہے۔ اور قسم اول ایسا مرتبہ اعجاز کا ہے کہ بشر کے لیے اس کا مقابلہ ممکن نہیں اور قسم ثانی اعجاز کا ایسا مرتبہ ہے کہ انسان کے لیے اس حد سے آگے نکلنا ممکن نہیں یا مراد یہ ہے کہ اعلی نہایت اعجاز ہے اور جو نہایت کے قریب ہے اور یہ دونوں حد اعجاز ہیں۔

وضاحت: قولہٗ: ظاهر هذالعبارة ان الطرف

اس عبارت سے شارح ماتن پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن کی عبارت مایقرب منہ کا ظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ اعلی کی دو اقسام ہوں ایک حد اعجاز اور دوسری جو حد اعجاز کے قریب ہے کیونکہ ماتن کی عبارت مایقرب منہ کا عطف حد اعجاز پر ہے نہ کہ ہو پر ہے اور مرجع میں اصل قرب ہوتا ہے اور عطف مذکور سے لازم آتا ہے مایقرب من حد الاعجاز طرف اعلی میں داخل ہے۔

قولہٗ: وهو فاسد لان مايكون:

شارح کی غرض اس عبارت سے مذکور بالا مطلب کے فساد پر دلیل قائم کرنا ہے کہ مایقرب من حد الاعجاز طرف اعلی میں داخل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حد کا معنی مرتبہ ہے لہٰذا مطلب یہ بنے گا کہ طرف اعلی ایک تو اعجاز کا مرتبہ ہے اور دوسرا جو اعجاز کے مرتبے کے قریب ہے وہ بھی طرف اعلی ہے حالانکہ اعلی کا معنی یہ تھا کہ بلاغت جس کی طرف منتھی ہو تو اب حد اعجاز طرف بلاغت کی انتہاء ہوگی اور یہ تو اعلی ہوگا لیکن جو اعجاز کے قریب ہے وہ اعلی مراتب سے نہیں ہوگا۔ بلکہ مراتب عالی میں سے ہوگا اور عالی اعلی کا غیر ہوتا ہے کیونکہ اعلی وہ ہوتا ہے جس کے اوپر دوسرا مرتبہ موجود نہ ہو اور عالی کے اوپر دوسرا مرتبہ (مرتبہ اعلی) موجود ہے لہٰذا اعلی کا عالی پر اطلاق کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ اس سے شئی واحد کے لیے طرف واحد میں

دو طرفوں کا ہونا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔

قولہ: ولا جهة لجملة من الطرف الاعلی۔

یہاں سے شارح ان لوگوں کے جواب کا رد کر رہے ہیں جنہوں نے مذکورہ اعتراض کا جواب دیا تھا۔ بعض لوگوں نے یہ جواب دیا تھا کہ جو اعجاز کے مرتبے کے قریب ہوگا وہ اعلی بھی ہوسکتا ہے اور عالی بھی ہوسکتا ہے اور وہ اس طرح کہ ماتحت افراد کے اعتبار سے وہ اعلی ہوگا اور مافوق کے اعتبار سے عالی ہوگا۔ تو شارح نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ توجیہ نہیں کر سکتے کیونکہ اعلی کا ہم نے معنی کیا کہ جس کی طرف بلاغت کا انتہاء ہو تو اعلی دو اقسام پر مشتمل ہے ایک اعلی حقیقی دوسری اعلی نوعی۔ اعلی حقیقی تو اس جزی کو کہتے ہیں کہ جس کے اوپر کوئی اور جزی نہ ہو اور اعلی نوعی اسے کہتے ہیں کہ جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو تو اب اعجاز مثلاً نوع ہے تو اس کے اوپر کوئی اور نوع نہیں ہے اب اگر یہ کہا جائے کہ جو اعجاز کے قریب ہے وہ بھی اعلی ہے تو پھر یہ جو اعجاز کے قریب ہوگا یا تو یہ اعلی حقیقی ہوگا یا اعلی نوعی ہوگا حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ نہ تو اعلی حقیقی بن سکتا ہے اور نہ ہی اعلی نوعی بن سکتا ہے اعلی حقیقی تو اس لیے نہیں بن سکتا کہ اس کے اوپر اعجاز جو نوع ہے اس کی جزئیات ہیں اور اعلی نوعی بھی نہیں بن سکتا کیونکہ اس کے اوپر اعجاز والی نوع ہے۔

قولہ: فان قيل المراد۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ان لوگوں کے جوابات کو ذکر کرنا ہے جنہوں نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر کیے تھے پھر ان جوابوں کا رد کرنا ہے پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم مایقرب منہ کا عطف حد اعجاز ہی پر ڈالتے ہیں اور حیلہ یہ کرتے ہیں کہ حد اعجاز کے ساتھ فی کلام غیر البشر کی قید لگاتے ہیں اور مایقرب منہ میں فی کلام البشر کی قید لگاتے ہیں تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حد اعجاز کلام غیر البشر یعنی کلام خداوندی میں بلاغت کی طرف اعلی ہے اور قسم اول یعنی حد اعجاز کلام اللہ میں اعجاز کا ایسا مرتبہ ہے کہ انسان کے لیے اس کا مقابلہ کرنا محال ہے اور اعلی کی قسم ثانی یعنی مایقرب منہ بھی اعجاز کا ایسا مرتبہ ہے کہ کسی انسان کے لیے اس سے آگے نکلنا محال ہے تو اس صورت میں دونوں طرفوں میں سے ہر ایک طرف اعلی اور جزئی حقیقی ہوا۔

قولہ: اوالمراد ان الاعلی هونها هة الاعجاز۔

شارح اس عبارت سے مجیب آخر کی طرف سے اس اعتراض کا ایک اور جواب دے رہے ہیں جب کہ مایقرب کا عطف حد اعجاز ہی پر ڈالتے ہیں اور حیلہ یہ کرتے ہیں کہ حد کو بمعنی نہایت کے کرتے ہیں کہ طرف اعلی کی دو اقسام ہیں ایک

نہایت الاعجاز یعنی اعجاز کا آخری درجہ اور طرف اعلی کی دوسری قسم جو اس نہایت کے قریب ہے اس بنیاد پر نہایت اعجاز اور اس نہایت کے جو قریب ہے یہ دونوں معجز ہیں اور اعجاز میں داخل ہیں اور اس جواب کی بنیاد پر طرف بمعنی واحد بالنوع کے ہے۔

اسی جواب کو ہم قیاس سے بھی بیان کر سکتے ہیں اور وہ اس طرح کہ ہم شکل اول بناتے ہیں یوں کہ قیاس کا صغری بنے گا الطرف الاول اعلی قیاس کا کبری الاعلی نہایۃ الاعجاز و مایقرب منہ نتیجہ نکلے گا یوں کہ حد اوسط اعلی کو حذف کر کے اور وہ یوں کہ الطرف الاول نہایۃ الاعجاز و مایقرب منہ پھر اس نتیجہ کو قیاس ثانی میں صغری بنائیں گے اور وہ اس طرح کہ الطرف الاول نہایۃ الاعجاز و مایقرب منہ اور کبریٰ خارج سے یوں بنائیں گے نہایۃ الاعجاز و مایقرب منہ حد الاعجاز پھر حد اوسط نہایۃ الاعجاز اور مایقرب منہ کو حذف کریں گے تو نتیجہ یوں بنے گا الطرف الاول حد الاعجاز۔ لہٰذا شئی واحد کے لیے جانب واحد میں دو طرفیں لازم نہ آئی بلکہ شئی واحد کے لیے جانب واحد میں ایک طرف ثابت ہوگی یہی ہمارا مطلوب ہے۔

عبارت: قُلْنَا اَمَّا الْاَوَّلُ فَشَيْءٌ لَايُفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ مَعَ اَنَّ الْبَحْثَ فِي بَلَاغَةِ الْكَلَامِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ اِلٰى كَوْنِهٖ كَلَامَ بَشَرٍ اَوْغَيْرِهٖ وَاَمَّا الثَّانِي فَلَايَدْفَعُ الْفَسَادَ عَلٰى اَنَّ الْحَقَّ هُوَ اَنَّ حَدَّ الْاِعْجَازِ بِمَعْنٰى مَرْتَبَتِهٖ اَيْ مَرْتَبَةٌ لِلْبَلَاغَةِ وَدَرْجَةٌ هِيَ الْاِعْجَازُ وَالْاِضَافَةُ لِلْبَيَانِ يُؤَيِّدُهٗ قَوْلُ صَاحِبِ الْكَشَّافِ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَوَجَدُوْا فِيْهِ اِخْتِلَافًا كَثِيْرًا اَيْ لَكَانَ الْكَثِيْرُ مِنْهُ مُخْتَلِفًا قَدْ تَفَاوَتَ نَظْمُهٗ وَبَلَاغَتُهٗ فَكَانَ بَعْضُهٗ بَالِغًا حَدَّ الْاِعْجَازِ وَبَعْضُهٗ قَاصِرًا عَنْهُ يُمْكِنُ مُعَارَضَتُهٗ۔

ترجمہ: ہم کہتے ہیں کہ توجیہ اول ایسی ہے کہ لفظ متن سے مفہوم نہیں ہوتی ہے باوجود اس کہ بحث بلاغت کلام من حیث ہو ہو میں ہے قطع نظر اسکے کہ وہ کلام بشر ہے یا غیر بشر ہے اور توجیہ ثانی فساد کو دفع نہیں کرتی ہے علاوہ اس کے حق یہ ہے کہ حد اعجاز بمعنی بلاغت کا مرتبہ اور درجہ اعجاز ہے اور اضافت بیانیہ ہے اور اس معنی کی تائید صاحب کشاف کا قول کرتا ہے اللہ تعالی کے اس قول کی تفسیر میں اور اگر قرآن مجید غیر اللہ کی طرف سے ہوتا تو ضرور اس میں اختلاف کثیر پاتے یعنی قرآن پاک کا کثیر حصہ مختلف ہوتا۔ جس کی نظم وبلاغت میں تفاوت ہوتا پس بعض حصہ قرآن مجید کا حد اعجاز تک پہنچنے والا ہوتا اور بعض حصہ اس قرآن مجید کا درجہ اعجاز سے قاصر ہوتا اور اس وقت اس کا معارضہ بھی ممکن ہوتا۔

وضاحت: **قولہ**: قلنا اما الاول فشئی۔

پہلے دو جواب کسی نے دیئے تھے۔ تو شارح اب ان دونوں جوابوں کا رد کر رہے ہیں تو پہلے جواب کا رد دو وجوہ سے

کرتے ہیں پہلی وجہ سے رد یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا کہ بلاغت کی دو طرفیں اعلی اور اسفل ہیں تو اس عبارت میں اس تقسیم پر کوئی قرینہ نہیں کہ ایک اعلی اللہ تعالی کے کلام میں ہے اور وہ حد اعجاز ہے اور ایک انسانوں کے کلام میں اعلی ہے اور وہ مایقرب منہ ہے کیونکہ اگر قرینہ ہوتا تو عبارت یہ ہوتی کہ بلاغت کی ایک طرف اعلی ہے اور وہ طرف اعلی حد اعجاز ہے جو کہ کلام اللہ میں ہے اور جو اعجاز کے قریب ہو وہ فی کلام غیرہ ہے۔ دوسرا رد یوں ہے کہ اگر اعلی میں دو اقسام بنائی جائیں پھر اسفل جو دوسری طرف ہے اس میں بھی دو قسم بنانے پڑے گے ایک اسفل اللہ تعالی کے کلام میں ہوتا اور ایک انسانوں کے کلام میں ہوتا کیونکہ وہاں دو اقسام نہیں بن سکتے کیونکہ اللہ تعالی کا کلام اسفل نہیں ہوسکتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ماتن نے کہا لھا طرفان اعلی اور اسفل یعنی بلاغت فی الکلام کی دو طرفیں ہیں تو لھا کی ضمیر اس بلاغت کی طرف راجع ہے جو پہلے گزر چکی ہے کہ کون الکلام الفصیح مطابقا لمقتضی الحال تو یہ بلاغت کلی ہے اور یہاں اس کلی بلاغت سے بحث ہے اب اگر کہا جائے کہ ایک اعلی اللہ تعالی کے کلام میں ہے اور ایک اعلی انسانوں کے کلام میں ہے تو یہ دونوں بلاغت کے افراد ہیں تو پھر کلی سے تو بحث نہ ہوئی بلکہ افراد سے بحث ہوئی۔

قـولـهٗ: واما الثانی۔

شارح کی اس عبارت سے جواب ثانی کا رد کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو اعلی کی دو اقسام بنائی ہیں ایک قسم ان میں نہایت الاعجاز اور دوسری قسم جو اس نہایت اعجاز کے قریب ہو اور یہ دونوں اقسام معجز ہیں مگر فساد اس توجیہ سے بھی رفع نہیں ہوگا کیونکہ اگر نہایت اعجاز اعلی ہو تو جو اس کے قریب ہوگا وہ اعلی نہیں ہوگا بلکہ اس باب میں زیادہ سے زیادہ اس جواب سے یہ لازم آتا ہے کہ شئی واحد کے لیے جانب واحد میں دو طرفیں لازم نہیں آئیں گی کیونکہ اس جواب سے بات معلوم ہوتی ہے کہ حد اعجاز اور مایقرب منہ کا مجموعا بلاغت کی طرف اعلی ہے اور یہ بھی باطل ہے کیونکہ جس طرح یہ کہنا درست نہیں ہے کہ بلاغت کی منتھی دو امر ہیں حد اعجاز اور مایقرب منہ اسی طرح یہ کہنا بھی جائز نہیں کہ ان کا مجموعا بلاغت کیطرف اعلی ہے۔

قـولـهٗ: علی ان الحق۔

اس عبارت سے شارح دوسرے جواب کا دوسرا رد کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ تمہارا جواب اس پر مبنی تھا کہ حد کا معنی نہایت ہو حالانکہ صحیح مذہب یہ ہے کہ حد کا معنی مرتبہ ہے تو ہم اس کو پہلے باطل کر آئے ہیں کہ یہ مایقرب منہ مراتب علیہ میں سے ہوگا لیکن اعلی نہیں ہوگا باقی عبارت میں بتایا کہ مرتبہ الاعجاز کا معنی مرتبہ البلاغت ہے اور مرتبے کی اضافت بلاغت کی

طرف بیانیہ ہے یعنی مرتبہ جو کہ بلاغت ہے۔

قـولـهٗ: یؤیدہ قول صاحب الکشاف

اس عبارت سے شارح صاحب کشاف کے قول سے اس پر تائید پیش کرتے ہیں کہ حد کا معنی مرتبہ ہے مطلب یہ کہ صاحب کشاف نے اسی طرح کا ایک مضمون اور کہا ہے تو وہاں صراحۃ تو یہ نہیں کہا کہ حد کا معنی مرتبہ ہے لیکن سمجھ آ رہا ہے کہ معنی مرتبہ ہے اور یہ تائید اس لیے پیش کی کیونکہ کوئی شخص کہہ سکتا تھا کہ یہ دعوی بلا دلیل ہے تو اس کا جواب دیا کہ حد بمعنی مرتبہ صاحب کشاف امام الفن کے کلام میں مستعمل ہے لہٰذا مصنف کے کلام میں بھی بمعنی مرتبہ کے ہونا چاہیے تا کہ ماتن کا قول امام الفن کے قول کے مطابق ہو جائے اور رہی یہ بات کہ صاحب کشاف نے حد کو بمعنی مرتبہ کہاں لیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب کشاف نے حد کو بمعنی مرتبہ اس آیت مبارکہ میں لیا ہے۔

ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً یعنی اگر قرآن غیر خدا کی طرف سے ہوتا اور کلام خداوندی نہ ہوتا تو پھر اس میں بڑا اختلاف ہوتا اور نظم و بلاغت اس کی متفاوت ہوتی اور اس کا بعض حصہ درجہ اعجاز تک پہنچا ہوا ہوتا اور بعض حصہ درجہ اعجاز تک رسائی حاصل نہ کرتا اور اس کا معارضہ بھی ممکن ہوتا حاصل یہ ہے کہ عبارت کشاف میں اگر حد کو بمعنی مرتبہ کے لیں تو پھر ممکن معارضتہ کے ساتھ مناسبت ہے اور اگر بمعنی نہایت لیں تو وہ اس کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا کیونکہ اول صورت میں جب حد بمعنی مرتبہ کے ہو تو معنی یوں بنتا ہے کہ بعض درجہ اعجاز سے قاصر و کم ہے جن کا معارضہ ممکن ہے اور اگر حد بمعنی نہایت کے ہو تو پھر معنی ہوں گے کہ بعض حصہ قرآن کا نہایت اعجاز سے قاصر ہے اور نہایت تک پہنچا ہوا نہیں ہے بلکہ اول درجہ کا ہے جس کا معارضہ ممکن ہے حالانکہ اگر اعجاز کے اول درجہ میں بھی ہو تو پھر بھی اس جیسا لانا ممکن نہیں کیونکہ باوجود معجز ہونے کے اس جیسا لانا ممکن نہیں ہے اس صورت میں یہ اللہ کا کلام ہوگا جو نہایت نہایت کے قریب ہوگا تو اس کا مقابلہ ممکن نہیں حالانکہ صاحب مفتاح نے کہا کہ جو نہایت اعجاز سے قاصر ہوں اس کا معارضہ ممکن ہوتا ہے تو یہاں صاحب مفتاح کی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ حد کا معنی مرتبہ ہے نہ کہ نہایت ہے اور چونکہ تمہارے جواب کی بنیاد معنی نہایت پر تھی لہٰذا وہ قابل قبول نہ ہوا۔

عبارت: وَمِمَّا أُلْهِمْتُ بَيْنَ النَّوْمِ وَالْيَقْظَةِ اَنَّ قَوْلَهٗ وَمَايَقْرُبُ مِنْهُ عَطْفٌ عَلٰى وَهُوَ الضَّمِيْرُ فِىْ مِنْهُ عَائِدٌ اِلَى الطَّرَفِ الْاَعْلٰى لَا اِلٰى حَدِّ الْاِعْجَازِ اَىِ الطَّرَفُ الْاَعْلٰى مَعَ مَايَقْرُبُ مِنْهُ فِى الْبَلَاغَةِ مِمَّا لَايُمْكِنُ مُعَارَضَتُهٗ هُوَحَدُّ الْاِعْجَازِ وَهٰذَا هُوَ الْمُوَافِقُ لِمَا فِى الْمِفْتَاحِ مِنْ اَنَّ الْبَلَاغَةَ

تَتَزَايَدَ اِلٰى اَنْ يَبْلُغَ حَدَّ الْاِعْجَازِ وَهُوَالطَّرَفُ الْاَعْلٰى وَمَايَقْرُبُ مِنْهُ اَىْ مِنَ الطَّرَفِ الْاَعْلٰى فَاِنَّهٗ وَمَايَقْرُبُ مِنْهُ كِلَاهُمَا حَدُّ الْاِعْجَازِ لَاهُوَوَحْدَهٗ كَذَا فِى شَرْحِهٖ وَلَايَخْفٰى اَنَّ بَعْضَ الْاٰيَاتِ اَعْلٰى طَبْقَةً مِنَ الْبَعْضِ وَاِنْ كَانَ الْجَمِيْعُ مُشْتَرِكَةً فِى اِمْتِنَاعِ مُعَارَضَتِهٖ وَفِى نِهَايَةِ الْاِعْجَازِ اَنَّ الطَّرَفَ الْاَعْلٰى وَمَايَقْرُبُ مِنْهُ هُوَ الْمُعْجِزُ۔

ترجمہ: اور جو بات مجھے نینداور بیداری میں الہام ہوئی وہ یہ ہے کہ اس کے قول ومایقرب منہ کا عطف ہو ضمیر پر ہے اور منہ کی ضمیر اعلی کی جانب راجع ہے نہ کہ حداعجاز کی طرف ہے یعنی طرف اعلی اس کے ساتھ جو بلاغت میں قریب ہے اس میں سے ہے جس کا معارضہ ممکن نہیں ہے جو کہ حداعجاز ہے اور یہ معنی موافق ہے اس کے جو مفتاح میں ہے کہ بلاغت بڑھتے بڑھتے حداعجاز تک جا پہنچتی ہے اور وہ حداعجاز طرف اعلی اور جو اس کے قریب ہے کیونکہ یہ طرف اعلی اور مایقرب من الاعلی دونوں حداعجاز میں داخل ہیں نہ کہ اکیلا طرف اعلی۔ اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ بعض آیتیں بعض سے مرتبے کے اعتبار سے بلند ہیں اگرچہ تمام معارضہ کے ممتنع ہونے میں مشترک ہیں اور نہایت اعجاز میں ہے کہ طرف اعلی اور جو اس کے قریب ہے ہر ایک معجز ہے۔

وضاحت: قولہ: مما الهمت۔

یہاں سے شارح اس بارے میں اپنا مختار قول ذکر کر رہے ہیں جو کہ مجھے سمجھ میں آیا ہے وہ یہ ہے کہ مایقرب منہ کا عطف ہو ضمیر پر ہے جو کہ مبتداء ہے اور یہ اعلی کی طرف راجع ہے لہٰذا مایقرب بھی مبتداء ہے اور حداعجاز اس کی خبر ہے۔ اور (منہ) کی ضمیر اعلی کی طرف راجع ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اعلی اور جو اعلی کے قریب ہے یہ دونوں اعجاز ہیں تو اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

اعتراض: یہ کہ مایقرب کا عطف ہو پر ہے اور ہو مبتداء ہے پھر یہ بھی مبتداء ہوا اور حدالاعجاز خبر ہے تو پھر آدھا مبتداء پہلے آچکا اور آدھا پیچھے اور درمیان میں خبر لازم آئے گی جو کہ درست نہیں ہے؟

جواب: تو شارح نے اس کا جواب ای الطرف الاعلی مایقرب منہ سے دیا کہ یہاں عبارت میں عطف مقدم ہے اور ربط بعد میں ہے تو معنی درست ہو جائے گا یعنی اعلی اور جو اعلی کے قریب ہو حداعجاز ہے۔

قولہ: هذا هو الموافق۔

شارح یہاں سے دو کتابوں کی عبارتیں ذکر کریں گے جس سے یہ ثابت کریں گے کہ اعلی اور جو اعلی کے قریب ہو وہ حد اعجاز ہے پہلے مفتاح اور اس پر جو قطب الدین کی شرح ہے اس کی عبارت نقل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مفتاح میں ہے کہ بلاغت زیادہ ہوتی رہتی ہے حتی کہ وہ حد اعجاز تک پہنچ جاتی ہے جو کہ طرف اعلی ہے۔اور جو اس سے قریب ہے یہاں اگر چہ (منہ) کی ضمیر کا مرجع قریب اعلی ہے لیکن پہلے حد اعجاز کا بھی ذکر ہے۔تو احتمال ہے کہ حد اعجاز کی طرف راجع ہو اسی لیے پھر شارح کی عبارت ساتھ ذکر کی کہ منہ کی ضمیر کا مرجع امام قطب الدین نے شرح مفتاح میں طرف اعلی بنایا ہے پھر کہا ہے کہ اعلی اور جو اعلی کے قریب ہو یہ دونوں حد اعجاز ہیں نہ کہ اکیلا اعلی حد اعجاز ہے۔

اعتراض: کہ جب اعلی اور جو اعلی کے قریب ہے دونوں حد اعجاز ہوں تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالی کے کلام میں کوئی اعلی ہے اور کوئی اس کے قریب ہے حالانکہ اللہ تعالی کا کلام تو سارے کا سارا اعلی ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب ولا یخفی الخ سے دیا کہ اللہ تعالی کا سارا کلام اس بات میں تو شریک ہے کہ کوئی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا ہے اور کمال بھی اس میں ہے کہ مخلوق میں میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے باقی رہا یہ کہ بعض کلام اعلی ہے بعض سے اور بعض اعلی کے قریب ہے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

قولہ: في نهاية الاعجاز۔

یہاں سے شارح امام رازی کی کتاب نہایۃ الاعجاز کی عبارت ذکر کر رہے ہیں کہ اس میں ہے کہ طرف اعلی اور جو اس کے قریب ہو وہ معجز ہے تو اب یہاں سے واضح ہوا کہ (منہ) کی ضمیر اعلی کی طرف راجع ہے کیونکہ پہلے حد اعجاز کا ذکر نہیں ہے۔

عبارت: وَاَسْفَلُ وَهُوَ مَا اَیْ طَرَفُ الْبَلَاغَةِ اِذَا غُیِّرَ الْکَلَامُ عَنْهُ اِلٰی مَادُوْنَهٗ اَیْ اِلٰی مَرْتَبَةٍ هِیَ اَدْنٰی مِنْهُ وَاَنْزَلَ اَلْتَحِقَ اَیِ الْکَلَامُ وَاِنْ کَانَ صَحِیْحَ الْاِعْرَابِ عِنْدَ الْبُلَغَاءِ بِاَصْوَاتِ الْحَیَوَانَاتِ الَّتِیْ تَصْدُرُ عَنْ مَحَالِّهَا بِحَسَبِ مَا یَتَّفِقُ مِنْ غَیْرِ اِعْتِبَارِ اللَّطَائِفِ وَالْخَوَاصِ الزَّائِدَةِ عَلٰی اَصْلِ الْمُرَادِ وَبَیْنَهُمَا اَیْ بَیْنَ الطَّرَفَیْنِ مَرَاتِبُ کَثِیْرَةٌ مُتَفَاوِتَةٌ بَعْضُهَا اَعْلٰی مِنْ بَعْضٍ بِحَسَبِ تَفَاوُتِ الْمَقَامَاتِ وَرِعَایَةِ الْاِعْتِبَارَاتِ وَالْبُعْدِ مِنْ اَسْبَابِ الْاِخْلَالِ بِالْفَصَاحَةِ

ترجمہ: اور بلاغت کی دوسری جانب طرف اسفل ہے اور یہ طرف اسفل بلاغت کی وہ طرف ہے کہ اگر کلام اس طرف اسفل سے کم تر کی طرف متغیر کیا جائے یعنی ایسے مرتبے کی طرف جو اس طرف اسفل سے کم

تر ہے کی طرف اتار لیا جائے تو کلام لاحق ہو جائے گا اگر چہ صحیح الاعراب ہو بلغاء کے نزدیک حیوانوں کی آوازوں کے ساتھ جو کہ اپنے محل سے صادر ہوتی ہیں جس طرح سے متفق ہو جائیں بغیر ان لطائف اور خواص کا اعتبار کیے جو اصل معنی مرادی کے ادا کرنے پر زائد ہیں اور طرف اعلی اور اسفل کے درمیان بہت سے مراتب ہیں جو آپس میں متفاوت ہیں ان میں سے بعض تفاوت مقامات اور اعتبار مناسب کے لحاظ سے بعض سے اعلی ہیں اور ان اسباب سے دوری کے اعتبار سے جو فصاحت میں خلل ڈالتے ہیں۔

وضاحت: قولہٗ: اسفل وھو اذا غیر۔

ماتن نے پہلے بلاغت کی طرف اعلی ذکر کی یہاں سے دوسری طرف اسفل کا ذکر کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اسفل بلاغت کی اس طرف کو کہتے ہیں کہ اگر کلام اس سے نیچے کی طرف آ جائے تو پھر اگر چہ یہ لغت عرب کے لحاظ سے اس کے اعراب بے شک درست ہوں لیکن بلغاء کے نزدیک وہ حیوانات کی آوازوں کی طرح ہے یعنی جیسے حیوانات کی آوازیں حیوانات سے صادر ہوتی ہیں لیکن ان میں حیوانات کوئی لطائف وخواص کے اعتبارات کا خیال نہیں کرتے اسی طرح مذکورہ بالا کلام کا بھی یہی حال ہوتا ہے اور شارح نے یہاں پر کہا اسفل بلاغت کی اس طرف کو کہتے ہیں تو اس سے مقصود بعض لوگوں کا رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ اسفل کو بلاغت میں کوئی دخل نہیں ہے تو شارح نے بتایا کہ یہ بھی بلاغت کی طرف ہے اور بلاغت میں داخل ہے۔

قولہٗ: وبینھما مراتب کثیرۃ۔

یہاں سے ماتن نے بتایا کہ اعلی اور اسفل کے درمیان بہت سے مراتب ہیں جو کہ متفاوت ہوتے ہیں یعنی اوپر کے لحاظ سے اسفل اور نیچے کے لحاظ سے وہ اعلی ہوتے ہیں مثال کے طور پر ایک مقام میں مخاطب شدید قسم کا منکر ہو اور دوسرے مقام میں اس کا انکار ضعیف ہو اور تیسرے مقام میں مخاطب متوسط قسم کا ہو اب ہر مقام میں تاکید کو اس مقام کے ساتھ مطابق ہونا چاہیے اب مقام اول میں تین تاکیدوں کی ضرورت ہے اور ثانی میں ایک تاکید کی ضرورت ہے اور تیسرے مقام میں دو تاکیدوں کی ضرورت ہے۔

قولہٗ: ورعایت الاعتبارات۔

ایسے ہی اعتبار مناسبہ للمقام کے رعایت کے اعتبار سے مثلاً اگر حال دو چیزوں کو چاہتا ہے پس اگر ایک مقام میں دونوں چیزوں کی رعایت ہو اور دوسرے مقام میں ایک کی رعایت ہو تو جس مقام میں دونوں چیزوں کی رعایت ہوگی تو

وہ اعلیٰ ہوگا اس مقام سے جس میں ایک ہی چیز کی رعایت ہو کیونکہ مقام اول میں مقتضی الحال کی کامل طور پر رعایت کی گئی ہے پس یہ زیادہ دور ہے ان اسباب سے جو فصاحت میں خلل پیدا کرتے ہیں۔

عبارت: وَتَتْبَعُهَا اَیْ بَلَاغَةَ الْكَلَامِ وُجُوْهٌ اُخَرُ سِوَی الْمُطَابَقَةِ وَالْفَصَاحَةِ تُوْرِثُ الْكَلَامَ حُسْنًا هٰذَا تَمْهِيْدٌ لِبَيَانِ الْاِحْتِيَاجِ اِلٰى عِلْمِ الْبَدِيْعِ وَفِيْهِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ تَحْسِيْنَ هٰذِهِ الْوُجُوْهِ لِلْكَلَامِ عَرَضِيٌّ خَارِجٌ عَنْ حَدِّ الْبَلَاغَةِ وَلَفْظُ تَتْبَعُهَا اِشْعَارٌ بِاَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهَ اِنَّمَا تُعَدُّ مُحَسِّنَةً بَعْدَ رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ وَالْفَصَاحَةِ وَجَعَلَهَا تَابِعَةً لِبَلَاغَةِ الْكَلَامِ دُوْنَ الْمُتَكَلِّمِ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ مِمَّا يُجْعَلُ الْمُتَكَلِّمُ مَوْصُوْفًا بِصِفَةٍ كَالْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ بَلْ هِيَ مِنْ اَوْصَافِ الْكَلَامِ خَاصَّةً۔

ترجمہ: اور بلاغت کلام کے تابع ہوتے ہیں وجوہ دیگر سوائے مطابقت وفصاحت کے جو کلام میں حسن وزیبائش کو پیدا کرتے ہیں یہ علم بدیع کی طرف ضرورت کے بیان کی تمہید ہے اور اس میں اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا کلام مین حسن پیدا کرنا عارضی ہے۔ جو کہ حد بلاغت سے خارج ہے اور لفظ تتبعھا اس بات کی طرف مشعر ہے کہ یہ وجوہ مطابقت اور فصاحت کے بعد حسن پیدا کرنے والی شمار ہوں گی اور ان وجوہ کو بلاغت کا تابع بنایا ہے نہ کہ متکلم کا کیونکہ یہ فصاحت وبلاغت جیسی صفت کے ساتھ متکلم کو موصوف نہیں کرتی ہیں بلکہ یہ خاص طور سے کلام کی اوصاف ہیں۔

وضاحت: **قولہ:** وجوہ اخر سوی المطابقۃ۔

یہاں سے ماتن نے بتایا کہ بلاغت کے اور بھی کئی وجوہ تابع ہوتے ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں باقی شارح نے ایک بات تو یہ بتائی کہ بلاغت سے مراد بلاغت فی الکلام ہے اور دوسری بات یہ بتائی کہ وجوہ اخر کیا ہیں تو بتایا کہ اخر کا مطلب ہے کہ وہ مطابقت اور فصاحت کے علاوہ اور وجوہ ہیں۔

قولہ: ھذا تمھید لبیان الاحتیاج۔

یہاں سے شارح نے بتایا کہ تتبعھا الخ سے ماتن کی غرض یہ ہے کہ ماتن نے علم بدیع کی طرف احتیاجی بیان کرنی ہے اور یہ اس کی تمہید ہے اور فیہ اشارۃ الخ سے شارح نے بتایا کہ ماتن (تتبعھا) کا لفظ بول کر دو باتوں کی طرف اشارہ کر گئے ایک تو یہ کہ جو علم بدیع ہے اسے بلاغت سے خارج کر کے وجوہ اخر سے کیوں تعبیر کیا؟ کیونکہ وجوہ اخر سے مراد علم بدیع ہے اور بلاغت کو یہ وجوہ عارض ہوتی ہیں تو یہ تابع ہوئی اور شئی کا تابع شئی سے خارج ہوتا ہے اور شئی کو عارض ہوتا ہے اور دوسری

بات یہ کہ تابع ہمیشہ کلام میں متبوع کے بعد ہوتا ہے تو بتایا کہ یہ وجوہ اخر سے جو کلام میں حسن آئے گا جب پہلے بلاغت ہوگی یعنی کلام مقتضی الحال کے مطابق ہوگا اور فصیح بھی تب وجوہ اخر کے لانے سے کلام میں حسن آئے گا اگر بلاغت ہی نہیں تو پھر کلام کے اندر حسن کے پیدا ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا ہے؟

قولہٗ: وجعلها تابعة لبلاغة الكلام۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ایک بلاغت فی الکلام ہوتی ہے اور ایک بلاغت فی المتکلم اور وجوہ اخر بلاغت فی الکلام کے تابع ہوتی ہیں اور بلاغت فی المتکلم کے تابع کیوں نہیں ہوتی حالانکہ یہ وجوہ متکلم لاتا ہے تو پھر یہ وجوہ بلاغت فی المتکلم کے تابع ہونی چاہیے؟

جواب: یہ درست ہے بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم دونوں ہوتے ہیں لیکن بولنے کے وقت صرف بلاغت فی الکلام کے تابع ہوتے ہیں اور بلاغت فی المتکلم کے تابع نہیں ہوتے مثلاً علم بدیع کا ایک مسئلہ ہے جس کو تجنیس کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ الفاظ ایک جیسے ہوں اور معانی مغایر ہوں جیسے کہ اشتریت البر وانفقتہ فی البر یعنی میں نے گندم کو خریدا اور نیکی میں خرچ کیا تو اب یہاں اگرچہ واقع میں متجنس یعنی تجنیس لانے والا تو متکلم ہے لیکن بولنے والے کو متکلم متجنس نہیں کہتے بلکہ کلام متجنس کہتے ہیں۔

عبارت: وَالْبَلَاغَةُ فِي الْمُتَكَلِّمِ مَلَكَةٌ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلٰى تَالِيفِ كَلَامٍ بَلِيغٍ فَعُلِمَ تَفْرِيعٌ عَلٰى مَاتَقَدَّمَ وَتَمْهِيدٌ لِبَيَانِ اِنْحِصَارِ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ فِي الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ وَاِنْحِصَارِ مَقَاصِدِ الْكِتَابِ فِي الْفُنُوْنِ الثَّلٰثَةِ وَفِيهِ تَعْرِيضٌ لِصَاحِبِ الْمِفْتَاحِ حَيْثُ لَمْ يَجْعَلِ الْبَلَاغَةَ مُسْتَلْزِمَةً لِلْفَصَاحَةِ وَحَصَرَ مَرْجِعَهَا فِي الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ دُوْنَ اللُّغَةِ وَالصَّرْفِ وَالنَّحْوِ يَعْنِي عُلِمَ مِمَّاتَقَدَّمَ اَمْرَانِ اَحَدُهُمَا اَنَّ كُلَّ بَلِيغٍ كَلَامًا كَانَ اَوْمُتَكَلِّمًا فَصِيحٌ لِاَنَّ الْفَصَاحَةَ مَاخُوْذَةٌ فِي تَعْرِيفِ الْبَلَاغَةِ عَلٰى مَاسَبَقَ وَلَاعَكْسَ اَىْ لَيْسَ كُلُّ فَصِيحٍ بَلِيغًا وَهُوَ ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اور بلاغت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے متکلم کو کلام بلیغ بنانے پر قدرت حاصل ہو پس معلوم ہوا یہ ماتقدم پر تفریع ہے اور علم بلاغت کو علم معانی میں اور علم بیان میں منحصر کرنے کے لیے اور مقاصد کتاب کے فنون ثلاثہ میں منحصر ہونے کے لیے تمہید ہے اور اس تعریف و تمہید میں صاحب مفتاح پر

تعریفیں ہیں کیونکہ اس نے بلاغت کو فصاحت کا مستلزم قرار نہیں دیا ہے اور اس نے بلاغت کے موقوف علیہ کو علم معانی اور بیان میں منحصر کیا ہے نہ کہ لغت، صرف اور نحو میں یعنی ماتقدم سے دو چیزیں معلوم ہوئیں ایک ان میں سے یہ ہے کہ ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم فصیح بلیغ ہے کیونکہ فصیح بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے اور اس کا عکس نہیں یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں اور یہ ظاہر ہے۔

وضاحت: قـولـهٔ: والبلاغة في المتكلم۔

جب ماتن بلاغت فی الکلام کی تعریف سے فارغ ہوئے تو بلاغت فی المتکلم کی تعریف شروع کی پھر بلاغت کلام کو بلاغت متکلم پر مقدم کیا کیونکہ یہ بلاغت متکلم کے لیے موقوف علیہ ہے کیونکہ بلاغت فی المتکلم کی تعریف میں ماخوذ ہے باقی یہاں ملکہ وغیرہ میں ساری بحث اسی طرح ہوگی جیسے پیچھے فصاحت متکلم میں گزر گئی۔

قـولـهٔ: تفريع على ماتقدم۔

فعلم ان کل بلیغ فصیح الخ یہ متن تھا تو شارح نے تفریع علی ماتقدم سے بتایا کہ فعلم پر فاء تفریعیہ ہے یعنی یہ ماقبل میں ہم نے فصاحت کی اقسام کی تعریف کی اور بلاغت کی اقسام کی تعریف کی اور بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے فصاحت کی تعریف میں بلاغت ماخوذ نہیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ فصاحت و بلاغت کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے فصاحت عام ہے اور بلاغت خاص ہے لہٰذا ہر بلیغ فصیح ہوگا لیکن ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے۔

وقـولـهٔ: وتمهيد لبيان انحصار الخ۔

یہاں سے شارح یہ بتاتے ہیں کہ فعلم پر فاء تفریعیہ ہے اور تفریع میں مابعد کا علم ماقبل سے حاصل ہوتا ہے تو یہاں ماتن نے دو چیزیں ذکر کی ہیں جن کا علم ماقبل سے حاصل ہوگا ایک تو تمہید ہے اس بارے میں کہ علم بلاغت کا انحصار علم معانی اور بیان میں اور ایک اس بات کی تمہید ہے کہ مقاصد کا حصر تین فنون میں ہے کیونکہ کتاب میں بدیع کی بحث بھی ہے اس لیے تین ہوں گے تو اس کی بھی یہ تمہید ہے۔

قـولـهٔ: فيه تعريض على صاحب المفتاح الخ۔

یہاں سے شارح نے بتایا کہ اس نے بعد میں ہونے والی عبارت میں ماتن نے صاحب مفتاح پر تعریض بھی کی ہے اور تعریض دو طرح کی ہے پہلے تو اس وجہ سے کہ صاحب مفتاح نے بلاغت کو فصاحت کا مستلزم ہونا قرار نہیں دیا اور دوسری تعریض اس طرح ہے کہ صاحب مفتاح نے علم بلاغت کا موقوف علیہ صرف علم معانی اور علم بیان کو ٹھہرایا ہے نہ کہ دوسرے

علوم کو۔ جب ماتن نے والی تمیز الفصیح من غیرہ سے اس پر رد کرتے ہوئے کہا کہ علم بلاغت کا موقوف علیہ دو چیزیں ہیں اول معنی مرادی میں خطاء سے بچنا، ثانی فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا اور یہ تمیز چند علوم سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ فقط علم معانی اور بیان سے

قولہٗ: یعني علم بما تقدم۔

چونکہ متن والی عبارت دور رہ گئی تھی اس لیے اس کا دوبارہ خلاصہ ذکر کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے ماقبل سے دو چیزیں معلوم ہوگئیں ایک تو یہ کہ ہر بلیغ خواہ کلام بلیغ ہو یا متکلم بلیغ ہو وہ فصیح ضرور ہوگا کیونکہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے جیسے کہ بلاغت کی تعریف گزر گئی۔

قولہٗ: ولاعکس۔

یہ متن تھا اس پر یہ اعتراض ہوا کہ ماتن نے کہا کہ کل بلیغ فصیح کا عکس نہیں حالانکہ یہ موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس تو موجبہ جزئیہ آتا ہے یعنی بعض الفصیح بلیغ یہ سچا ہے جب فصاحت میں مقتضی الحال کی مطابقت کا بھی اعتبار کیا گیا ہو؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ عکس دو طرح کا ہوتا ہے ایک عکس لغوی اور دوسرا عکس منطقی یہاں عکس سے مراد عکس لغوی ہے تو عکس لغوی موجبہ کلیہ کا موجبہ کلیہ ہی آتا ہے جو یہاں پر درست نہیں ہے اس لیے ماتن نے کہا کہ عکس نہیں یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں۔ اس کی دلیل واضح ہے کیونکہ فصاحت کی تعریف میں بلاغت ماخوذ نہیں ہے۔

عبارت: وَالثَّانِي اَنَّ الْبَلَاغَةَفِي الْكَلَامِ مَرْجِعُهَا وَهُوَمَايَجِبُ اَنْ يَحْصَلَ حَتّٰى يُمْكِنَ حَصُوْلُهَا كَمَاقَالُوْامَرْجِعُ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ اِلٰى طِبَاقِ الْحُكْمِ لِلْوَاقِعِ وَلَاطِبَاقِهٖ اَىْ مَابِهٖ يَتَحَقَّقَانِ وَيَتَحَصَّلَانِ اِلَى الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْخَطَاَفِي تَأْدِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ وَاِلَّالَرُبَّمَا اُدِّيَ الْمَعْنَى الْمُرَادُ بِكَلَامٍ غَيْرِمُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَلَايَكُوْنُ بَلِيْغًالِمَامَرَّمِنْ تَعْرِيْفِ الْبَلَاغَةِ وَاِلٰى تَمْيِيْزِ الْكَلَامِ الْفَصِيْحِ مِنْ غَيْرِهٖ وَاِلَّالَرُبَّمَااُوْرِدَالْكَلَامُ الْمُطَابِقُ لِمُقْتَضَى الْحَالِ غَيْرَفَصِيْحٍ فَلَايَكُوْنُ اَيْضًابَلِيْغًالِمَاسَبَقَ مِنْ اَنَّ الْبَلَاغَةَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمُطَابَقَةِ مَعَ الْفَصَاحَةِ وَيَدْخُلُ فِي تَمْيِيْزِ الْكَلَامِ الْفَصِيْحِ مِنْ غَيْرِهٖ تَمْيِيْزُ الْكَلِمَاتِ الْفَصِيْحَةِ مِنْ غَيْرِهَالِتَوَقُّفِهٖ عَلَيْهَا۔

ترجمہ: اور امر ثانی یہ ہے کہ بلاغت فی الکلام کا مرجع وموقوف علیہ وہ چیز ہے جس کا حاصل کرنا واجب ہوتا کہ بلاغت کا حصول ممکن ہو جیسے علماء کہتے ہیں کہ

صدق وکذب کا مرجع حکم کا خارج کے ساتھ موافق ہونا یا نہ ہونا ہے یعنی صدق وکذب کا مرجع وموقوف علیہ وہ چیز ہے جس کے سبب صدق اور کذب ثابت اور حاصل ہو جائیں۔ اور یہ موقوف علیہ معنی مرادی کو ادا کرنے سے خطاء سے بچنا ہے ورنہ بعض اوقات معنی مرادی کو ایسے کلام کے ساتھ ادا کیا جائے گا جو مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوگا پس وہ بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت کی تعریف گزر گئی ہے (کہ کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا) اور (یہ موقوف علیہ) کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا ہے ورنہ ایک ایسا کلام لایا جائے گا جو مقتضی الحال کے تو مطابق ہوگا غیر فصیح ہونے کے ساتھ پس وہ بلیغ بھی نہیں ہوگا کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ بلاغت کلام فصیح کے مقتضی الحال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے اور کلام فصیح کا غیر فصیح سے ممتاز کرنے میں کلمات فصیحہ کا غیر فصیحہ سے ممتاز کرنا بھی داخل ہے کیونکہ کلام فصیح کی تمیز کلمات فصیحہ پر موقوف ہے۔

وضاحت :قولہٗ:والثاني ان البلاغة۔

یہاں سے شارح دوسرا امر ذکر کر رہے ہیں کہ ماقبل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بلاغت فی لکلام کا مرجع دو چیزیں ہیں ایک تو یہ کہ معنی مرادی کو ادا کرنے میں جو خطاء واقع ہوتی ہے اس خطاء سے بچنا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام مقتضی الحال کے مطابق ہوگا کیونکہ جب کلام مقتضی الحال کے مطابق ہوگا تو پھر خطاء سے احتراز بھی ہوگا اور دوسرا یہ کہ کلام فصیح اور غیر فصیح کے درمیان تمیز ہو کہ یہ فصیح ہے اور یہ غیر فصیح ہے۔

قولہٗ:وهومايجب ان يحصل۔

یہاں سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ مرجع کس کو کہتے ہیں کیونکہ عام طور پر متن کا مرجع شئی سے مؤخر ہوتا ہے جیسے کہتے ہیں کہ انسان کا مرجع موت ہے انسان سے مؤخر ہوتی ہے اور اگر مرجع کا یہ معنی مراد لیا جائے تو پھر مطلب ہوگا کہ پہلے کلام بلیغ ہو پھر احتراز ہو اور تمیز آئے گی حالانکہ پہلے احتراز ہوگا اور تمیز ہوگی پھر بلاغت آئے گی۔ تو شارح نے بتایا کہ یہاں مرجع کا معنی موقوف علیہ ہے یعنی بلاغت فی الکلام کا موقوف علیہ کون ہے اگر وہ آجائے تو پھر بلاغت فی الکلام بھی آجائے تو یہ دو چیزیں احتراز اور تمیز ہیں۔

قولہٗ: کماقالوامرجع الصدق۔

یہاں سے شارح نے اس پر محاورہ پیش کیا کہ مرجع کا معنی موقوف علیہ ہوتا ہے جیسے کہ کہتے ہیں کہ صدق اور کذب کا

مرجع کلام کا واقع کے مطابق ہونا یا نہ ہونا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ پہلے کلام سچا ہو یا جھوٹا بعد میں واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو بلکہ یہ مطلب ہے کہ پہلے کلام واقع کے مطابق ہونا ہے پھر سچا ہوتا ہے اگر پہلے واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر کلام جھوٹا ہوتا ہے مابہ الخ سے شارح نے حاصل کلام ذکر کیا کہ مطلب یہ ہے کہ جس کے ساتھ صدق و کذب متحقق ہوتے ہیں وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو۔

قولهٗ: والا لربما الخ

یہاں سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ احتراز یہ بلاغت کا مرجع ہے کیونکہ احتراز کا مطلب ہے کہ کلام مقتضی الحال کے مطابق ہو۔ تو جب احتراز نہیں ہوگا کلام مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوگا تو بلیغ بھی نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت فی الکلام کی تعریف پہلے گزر گئی ہے کہ کلام فصیح مقتضی الحال کے مطابق ہو۔

قولهٗ: الا لربما اور دالکلامالمطابق۔

یہاں سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ کلام فصیح غیر فصیح کے درمیان تمیز بھی بلاغت فی الکلام کا مرجع ہے کیونکہ اگر دوسرا مرجع نہ پایا جائے یعنی فصیح کلام کی تمیز غیر فصیح سے نہ ہو تو پھر اگر چہ پہلا مرجع ہو یعنی مقتضی الحال کے مطابق ہو پھر بھی کلام بلیغ نہیں ہوتا کیونکہ کلام بلیغ کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے۔

قولهٗ: ویدخل فی تمییز الکلام الفصیح

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے بلاغت فی الکلام کے مرجع دو ذکر کیے ہیں حالانکہ ایک تیسرا مرجع بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جیسا کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ضروری ہے اسی طرح کلمات فصیح کی تمیز بھی کلمات غیر فصیح سے ضروری ہے کیونکہ اگر کلمات میں تمیز نہیں ہوگی تو پھر کلام میں بھی تمیز نہیں ہوگی؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ کلمات فصیح کی غیر فصیح سے تمیز یہ کلام فصیح کی تمیز یں داخل ہے کیونکہ کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز تب ہوگی کہ جب کلمات فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ہوگی کیونکہ کلمات فصیح کلام فصیح کے لیے موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ پہلے ہوتا ہے۔

عبارت: فَاِنْ قُلْتَ قَدْ يُفَسَّرُ مَرْجِعُ الْبَلَاغَةِ بِالْعِلَّةِ الْغَائِيَةِ لَهَا وَالْغَرْضُ مِنْهَا فَهَلْ لَهٗ وَجْهٌ قُلْتُ لَا بَلْ هُوَ فَاسِدٌ لِاَنَّهٗ اِنْ اُرِيْدَ بِالْبَلَاغَةِ بَلَاغَةُ الْكَلَامِ عَلٰى مَاصَرَّحَ بِهِ الْمُصَنِّفُ يُؤَوَّلُ الْمَعْنٰى اِلٰى

اَنَّ الْغَرْضَ مِنْ كَوْنِ الْكَلَامِ مُطَابِقًا لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَصِيْحًا هُوَ الْاِحْتِرَازُ عَنِ الْخَطَأِ فِي اَدَاءِ الْمَقْصُوْدِ وَتَمْيِيْزُ الْكَلَامِ الْفَصِيْحِ مِنْ غَيْرِهٖ وَفَسَادُهٗ وَاضِحٌ وَكَذَا اِنْ حُمِلَ كَلَامُهٗ عَلٰى خِلَافِ مَاصَرَّحَ بِهٖ وَلْيُرِدْ بِهٖ بَلَاغَةُ الْمُتَكَلِّمِ لِاَنَّ غَايَةَ مَاعُلِمَ مِمَّاتَقَدَّمَ هُوَ اَنَّ بَلَاغَةَ الْمُتَكَلِّمِ تُفِيْدُ هٰذَيْنِ الْاَمْرَيْنِ اَوْتَتَوَقَّفُ عَلَيْهِمَا وَلَمْ يُعْلَمْ اَنَّهُمَا غَرْضٌ مِّنْهُمَا وَغَايَةٌ لَهَافَالرُّجُوْعُ اِلَى الْحَقِّ خَيْرٌ فَالْحَاصِلُ اَنَّ الْبَلَاغَةَ تَرْجِعُ اِلٰى هٰذَيْنِ الْاَمْرَيْنِ وَالْاِقْتِدَارُ عَلَيْهَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْاِتِّصَافِ بِهٰذَيْنِ الْوَصْفَيْنِ وَهُوَاَمْرٌ يَتَحَصَّلُ وَيَكْتَسِبُ مِنْ عُلُوْمٍ مُتَعَدِّدَةٍ بَعْدَسَلَامَةِ الْحِسِّ فَمَرْجَعُ الْبَلَاغَةِ عَلٰى تِلْكَ الْعُلُوْمِ جَمِيْعًالَا اِلٰى مُجَرَّدِالْمَعَانِيْ وَالْبَيَانِ۔

ترجمہ: پس اگر تم کہو کہ کبھی بلاغت کے لیے مرجع کی تفسیر بلاغت کی علت غائیہ سے بھی کی جاتی ہے تو کیا اس تفسیر کی کوئی صحیح وجہ ہے؟ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ یہ تفسیر فاسد ہے۔ کیونکہ اگر بلاغت سے مراد بلاغت کلام ہو جیسے کہ اس کی (ایضاح میں) ماتن نے صراحت کی ہے تو اس وقت عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ کلام فصیح کے مقتضی الحال کے ساتھ مطابق ہونے کی غرض وغایت معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطاء سے احتراز اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا ہے۔ اور اس معنی کا فساد واضح ہے اور ایسے ہی اگر کلام ماتن کو اس کی تصریح کے خلاف پر محمول کیا جائے اور بلاغت سے مراد بلاغت متکلم کو لیا جائے (تو پھر بھی یہ تفسیر فاسد ہے) کیونکہ انتہائی جو چیز ماقبل سے معلوم ہوئی وہ یہ ہے کہ بلاغت متکلم ان دو امروں کا فائدہ دیتی ہے یا ان دونوں پر موقوف ہے اور یہ تو معلوم نہیں ہوا کہ یہ دو امرین بلاغت کی غایت وغرض ہیں پس حق کی طرف رجوع بہتر ہے پس حاصل یہ ہے کہ بلاغت ان دو امرین کی طرف راجع ہے اور متکلم کا بلاغت پر قادر ہونا موقوف ہے اس پر کہ وہ ان دو امرین کے ساتھ متصف ہو اور یہ اتصاف ایسا امر ہے کہ اس کا حصول واکتساب متعدد علوم سے ہو سکتا ہے جبکہ حس بھی سالم ہو پس بلاغت کا موقوف علیہ یہ متعدد علوم میں نہ کہ صرف علم معانی اور بیان ہیں۔

وضاحت: قولہ: فان قلت قد یفسر۔

یہاں سے شارح ایک سوال استفساری کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اس اعتراض سے پہلے ایک بات تمہیداً ذہن نشین کر لیں کہ شارح نے مرجع کا معنی پہلے بیان کر دیا ہے کہ مرجع کا معنی موقوف علیہ ہے لیکن بعض محققین نے مرجع کا

معنی علت غائی کیا ہے علت غائی فعل اختیاری ہے اور وہ فعل ذہن میں پہلے لیکن واقع میں فعل سے مؤخر ہو کر معلول بن جاتی ہے اب شارح استفسار کرتے ہیں کہ کیا یہ دو چیزیں یعنی احتراز اور تمییز بلاغت کی علت غائی بن سکتی ہے یا نہیں؟ (سوال اور استفسار میں فرق یہ ہے یہ سوال میں سائل کو علم ہوتا ہے امتحان لینا مقصود ہوتا ہے جبکہ استفسار میں پوچھنے والے کو علم نہیں ہوتا پوچھنا مقصود ہوتا ہے۔)

قولہ: قلت لا بل هو فاسد۔

شارح نے بتایا کہ علت غائی نہیں بن سکتی کیونکہ ماتن نے ایضاح میں مرجعھا کی ضمیر کو مرجع بلاغت فی الکلام ذکر کیا ہے اگر بلاغت فی الکلام مراد ہو اور یہ دو چیزیں علت غائی ہوں تو پھر معنی یہ ہوگا کہ کلام فصیح کے مقتضی الحال کے ساتھ مطابق ہونے کی غرض وغایت یہ ہے کہ معنی مرادی کے ادا کرنے میں خطاء سے احتراز ہو اور فصیح کو غیر فصیح سے امتیاز حاصل ہو اور یہ معنی فاسد ہے اور اس کے فساد کی چند وجوہات ہیں۔

(۱) غایت وثمرہ کسی بھی چیز کا اس چیز سے مؤخر ہوتا ہے جبکہ احتراز اور تمیز فصیح من غیر فصیح یہ دونوں بلاغت پر مقدم ہیں کیونکہ بلاغت ان دونوں پر موقوف ہے اور بلاغت کا حصول ان کے بغیر ممکن ہی نہیں تو پھر یہ بلاغت کی غرض وغایت کیسے بن سکتے ہیں۔

(۲) یہ ہے کہ غایت فاعل کے فعل کی ہوتی ہے اور بلاغت فی الکلام فاعل کا فعل نہیں بلکہ یہ تو کلام کی صفت ہے تو یہ کیسے بلاغت فی الکلام کی علت غائیہ اور غرض ہوں گی۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ بلاغت کلام کی غرض وغایت کلام کی شان کا ارتفاع ہے۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں علم معانی اور بیان کی غرضیں ہیں نہ کہ بلاغت کی غرضیں ہیں۔

قولہ: وكذا ان حمل كلامه على خلاف۔

یہاں سے شارح یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ہم ماتن کا خلاف کر کے مرجعھا کی ھا ضمیر کا مرجع بلاغت المتکلم قرار دیں جو کہ ماتن کی تصریح کے خلاف ہے تو یہ بھی فاسد ہے اور اس کی بھی متعدد وجوہات ہیں۔

(۱) پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اس صورت میں فعلم ماتقدم سے جو ماتن نے تفریع کی ہے یہ تفریع درست نہیں رہتی کیونکہ ماتقدم سے جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ بلاغت متکلم ان دو امروں کا فائدہ دیتی ہے کہ بلاغت متکلم ان دونوں احتراز خطاء اور تمییز فصیح عن غیر فصیح پر موقوف ہے اور ماقبل سے یہ تو معلوم نہیں ہوا کہ دونوں چیزیں بلاغت متکلم کی غرض وغایت

ہیں۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ غایت فعل کے واسطے ہوتی ہے اور بلاغت فعل نہیں ہے۔ بلکہ یہ کیفیت نفسانیہ ہے باقی رہا یہ اعتراض کہ بلاغت متکلم کا فعل ہے لہٰذا یہ فاعل کا فعل ہوتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بلاغت متکلم کی فعل نہیں ہے بلکہ متکلم کا فعل تو تکلم ہے۔ اور اگر یہ مان لیا جائے کہ بلاغت متکلم کا فعل ہے تو پھر بھی یہ دونوں علت غائیہ نہیں بن سکتی ہیں کیونکہ علت غائی اور فعل اختیاری آپس میں مغایر ہوتے ہیں جیسے ضرب اور تادیب اس مثال میں ضربت زیداً تادیباً اور یہ احتراز من الخطاء اور تمییز بلاغت کے عین ہیں نہ کہ غیر ہیں۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ غرض وغایت وجود میں شئی سے مؤخر ہوتی ہے اور احتراز وتمییز تو یہاں بلاغت متکلم پر مقدم ہے تو یہ کس طرح اس کے لیے غرض وغایت بن سکتے ہیں۔

قولهٗ: فالحاصل ان البلاغة الخ

یہاں سے شارح ماتن کے کلام کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بلاغت سے مراد بلاغت فی الکلام ہو تو پھر مرجعھا الخ کا مطلب یہ ہوگا کہ بلاغت ان دونوں یعنی احتراز اور تمییز کی طرف رجوع کرے گی اور اگر بلاغت فی المتکلم مراد ہو تو پھر معنی والاقتدار علیھا یتوقف علی الاتصاف بھذین الوصفین پر موقوف ہوگا یعنی پہلے احتراز اور تمییز کے ساتھ متکلم متصف ہوگا تب کلام بلیغ بول سکے گا۔

قولهٗ: وهو امر يتحصل ويكتسب

شارح نے فعلم الخ کے بعد کہا تھا کہ اس میں صاحب مفتاح کے کلام پر تعریض بھی ہے تو اب یہاں سے ذکر کر رہے ہیں کہ تعریض کیسے ہے؟ اور وہ اس طرح ہے کہ یہ اتصاف ایسی چیز ہے جس کا حصول کبھی تو متعدد علوم سے ہوگا اور کبھی حس سے ہوگا۔ اور متعدد علوم سے اس طرح ہوگا کہ غرابت کی معرفت لغت سے ہوگی اور مخالفت قیاس لغوی کا علم، علم صرف سے آئے گا تو پھر صاحب مفتاح کا رد ہو گیا کہ انہوں نے کہا تھا کہ بلاغت میں لغت وصرف، نحو کسی کو دخل نہیں ہے صرف علم معانی اور بیان پر منحصر ہے حالانکہ مذکورہ بالا وضاحت سے معلوم ہوا کہ بلاغت میں دوسرے علوم اور حس کو بھی دخل ہے۔ کیونکہ حس باطنی ہی ایسی قوت ہے جو لطائف کلام اور اس کی وجوہ تحسین کا ادراک حاصل کر سکتی ہے۔ نہ کہ حس ظاہری کا اور حس یہاں بمعنی ذوق ہے کیونکہ وہ مزایا کیفیات جس کو حال ومقام چاہتا ہے مخفی امور ہیں اور ایسے روحانی معانی ہیں کہ کلام میں ان کے محل وقوع کی معرفت اس وقت ہی حاصل ہو سکتی ہے جسے ذوق سلیم فطری حاصل ہو۔

عبارت: وَاَمَّا تَحْقِيقُ قَوْلِهٖ وَالثَّانِي اَیْ تَمْيِيزُ الْفَصِيحِ مِنْ غَيْرِهٖ يَعْنِي اَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ فَصِيحٌ وَذٰلِكَ غَيْرُ فَصِيحٍ فَهُوَ اَنَّهٗ مُرَكَّبٌ اَجْزَاؤُهٗ تَمْيِيزُ السَّالِمِ مِنَ الْغَرَابَةِ عَنْ غَيْرِهٖ اَیْ مَعْرِفَةُ اَنَّ هٰذَا سَالِمٌ مِنَ الْغَرَابَةِ دُوْنَ ذَاكَ لِيُحْتَرَزَ عَنِ الْغَرَابَةِ وَتَمْيِيزُ السَّالِمِ مِنَ الْمُخَالَفَةِ عَنْ غَيْرِهٖ وَهٰكَذَا جَمِيعُ اَسْبَابِ الْاِخْلَالِ بِالْفَصَاحَةِ ثُمَّ تَمْيِيزُ السَّالِمِ مِنَ الْغَرَابَةِ عَنْ غَيْرِهٖ يُبَيَّنُ فِي عِلْمِ مَتْنِ اللُّغَةِ اِذْبِهٖ يُعْرَفُ اَنَّ فِي تَكَأْكَأْتُمْ وَمُسَرَّجًا غَرَابَةٌ بِخِلَافِ اِجْتَمَعْتُمْ وَكَالسِّرَاجِ لِاَنَّ مَنْ تَتَبَّعَ الْكُتُبَ الْمُتَدَاوَلَةَ وَاَحَاطَ بِمَعَانِي الْمُفْرَدَاتِ الْمَاْنُوسَةِ عَلِمَ اَنَّ مَا عَدَاهَا مِمَّا يَفْتَقِرُ اِلٰى تَنْقِيرٍ اَوْ تَخْرِيجٍ فَهُوَ غَيْرُ سَالِمٍ مِنَ الْغَرَابَةِ اِذْبِضِدِّهَا تَتَبَيَّنُ الْاَشْيَاءُ وَتَمْيِيزُ السَّالِمِ مِنْ مُخَالَفَةِ الْقِيَاسِ عَنْ غَيْرِهٖ يُبَيَّنُ فِي عِلْمِ الصَّرْفِ اِذْبِهٖ يُعْرَفُ اَنَّ الْاَجْلَلَ مُخَالِفٌ لِلْقِيَاسِ دُوْنَ الْاَجَلِّ وَقِسْ عَلٰى هٰذَا الْبَوَاقِي فَاتَّضَحَ اَنَّ تَمْيِيزَ الْفَصِيحِ عَنْ غَيْرِهٖ مِنْهُ مَا يُبَيَّنُ اَیْ يُوْضَحُ فِي عِلْمِ مَتْنِ اللُّغَةِ كَالْغَرَابَةِ اَعْنِي تَمْيِيزَ السَّالِمِ مِنَ الْغَرَابَةِ عَنْ غَيْرِهٖ وَاِنَّمَا قَالَ مَتْنُ اللُّغَةِ يَعْنِي مَعْرِفَةَ اَوْضَاعِ الْمُفْرَدَاتِ لِاَنَّ اللُّغَةَ قَدْ تُطْلَقُ عَلٰى سَائِرِ اَقْسَامِ الْعَرَبِيَّةِ اَوْفِي عِلْمِ التَّصْرِيفِ كَمُخَالَفَةِ الْقِيَاسِ اَوْفِي عِلْمِ النَّحْوِ كَضُعْفِ التَّالِيفِ وَالتَّعْقِيدِ اللَّفْظِي اَوْ يُدْرَكُ بِالْحِسِّ كَالتَّنَافُرِ اِذْبِهٖ يُدْرَكُ اَنَّ مُسْتَشْزِرًا مُتَنَافِرٌ دُوْنَ مُرْتَفِعٍ وَكَذَا تَنَافُرُ الْكَلِمَاتِ

ترجمہ: اور بہرحال اس کے قول والثانی کی تحقیق یعنی غیر فصیح سے فصیح کی تمیز یعنی یہ پہچانا کہ یہ کلام فصیح ہے اور وہ غیر فصیح ہے پس غیر فصیح سے فصیح کی تمیز یہ مرکب ہے اس کے اجزاء سالم من الغرابت کو غیر سالم من الغرابت سے ممتاز کرنا، یعنی پہچانا کہ یہ لفظ غرابت سے سالم ہے نہ کہ وہ لفظ تاکہ غرابت سے بچا جا سکے اور سالم من المخالفت کو غیر سالم سے ممتاز کرنا اور ایسے ہی وہ تمام اسباب جو فصاحت میں خلل پیدا کرتے ہیں پھر سالم من الغرابت کو غیر سالم سے ممتاز کرنے کو علم متن لغت میں بیان کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اسی علم کے ذریعے پتہ چلتا ہے کہ تکا کاتم اور مسرج میں غرابت ہے اور اجتمعتم اور سراج میں غرابت نہیں ہے کیونکہ جو شخص لغت کی کتب متداولہ کی تتبع وتلاش کر لیتا ہے اور مفردات مانوس الاستعمال کے معانی کا احاطہ کر لے تو وہ جان لے گا کہ ان کے علاوہ جو الفاظ ہیں وہ اپنے معانی کی تفتیش کے محتاج ہیں یا وہ مناسبت بعیدہ کی تخریج کے محتاج ہیں پس وہ سالم من الغرابت نہیں ہیں کیونکہ اپنی ضد ہی کے ساتھ اشیاء

کی وضاحت ہوتی ہے اور قانون صرفی سے سالم کی تمیز غیر سالم علم صرف میں بیان کی جاتی ہے کیونکہ اس کے ذریعے پتا چلتا ہے کہ اجلل ادغام کے بغیر قیاس کے مخالف ہے نہ کہ اجلّ۔ اور اسی پر باقی کو بھی قیاس کرلو پس واضح ہوگی یہ بات کہ تمیز فصیح کی غیر فصیح سے اس میں سے بعض وہ ہیں جن کا بیان علم متن لغت اور ماتن نے بلا شک متن لغت کہا یعنی وہ علم کہ جس سے مفردات کی وضعوں کا علم ہوتا ہے۔ کیونکہ لغت کا اطلاق کبھی تمام علوم عربیہ پر ہوتا ہے (جو کہ بارہ ہیں) اور یا اس کی وضاحت علم نحو میں ہوتی ہے جیسے ضعف ترکیب اور تعقید لفظی یا ادراک و علم حس یعنی ذوق سے ہوتا ہے جیسے تنافر کیونکہ اسی حس و ذوق سے پتہ چلتا ہے کہ مستشزر متنافر ہے مرتفع نہیں ہے اور ایسے کلمات کا تنافر بھی حس ہی سے معلوم ہوتا ہے۔

وضاحت :قولہٗ:واما تحقيق قوله والثانی۔

یہاں پر شارح پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیا جا رہا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا تھا کہ ماتن نے تو الثانی نہیں کہا تو شارح نے اسے کیوں ذکر کیا؟

جواب: شارح نے اسی تمیز الفصیح سے اس کا جواب دیا کہ ثانی سے مراد دوسرا مرجع ہے کہ کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ہو یہ بات ماتن نے ذکر کی ہے۔

ماقبل میں شارح نے بتایا کہ تھا کہ (فعلم) کے بعد یہ عبارت بلاغت کے معانی، بیان میں انحصار کی تمہید بھی ہے اب یہاں سے تمہید کو ذکر کررہے ہیں وہ اس طرح کہ بلاغت کا دوسرا مرجع ہے کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ہو اور یہ سات چیزوں سے مرکب ہے کیونکہ متکلم کلام فصیح کی تمیز غیر فصیح سے بیان کر سکے گا اگر وہ اس بات کو جانتا ہوگا کہ یہ کلام تنافر حروف سے خالی اور سالم ہے اور یہ کلام سالم نہیں ہے دوسرا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام مخالفت سے سالم ہے اور یہ کلام سالم نہیں ہے۔ تیسرا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام غرابت سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ہے۔ چوتھا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام ضعف تالیف سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ہے۔ پانچواں یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تنافر کلمات سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ہے۔ چھٹا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تاکید لفظی سے خالی ہے اور یہ خالی نہیں ہے۔ ساتواں یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تاکید معنوی سے سالم ہے ااور یہ سالم نہیں ہے یہ تو سات چیزیں ہیں دوسر مرجع کے لیے ضروری ہیں اور ایک مرجع پہلا ہے کہ کلام مقتضی الحال کے مطابق ہو تو یہ ساری آٹھ چیزیں ہیں یہ ساری ہوں گی تب بلاغت ہوگی۔

قولہٗ:يعني معرفة ان هذا۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ دوسرا مرجع ہے کہ کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ہو تو تمیز کرنا یہ تو متکلم کی صفت ہے اور کلام کی فصیح کی غیر فصیح سے تمیز خود بخود ہوتی ہے پھر متکلم کا تمیز کرنا یہ تو تحصیل حاصل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یوں تو فصیح غیر فصیح سے ممتاز ہے لیکن اس بات کی معرفت کا ہونا بے حد ضروری ہے کہ کلام فصیح کی تمیز غیر فصیح سے ہو تب کلام بلیغ ہوگا اسی طرح بعد میں بھی ہے کہ سالم من الغرابۃ خود ممتاز ہوتا ہے غیر سالم من الغرابۃ سے تو پھر امتیاز کرنے کا کیا مطلب تو وہاں بھی یہی جواب ہوگا کہ غرابت سے سالم کی تمیز غیر سالم سے اس کی معرفت ہو تب کلام غرابت سے بچ سکے گا۔

قولہٗ: ثم تمییز السالم من الغرابۃ۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب بلاغت آٹھ چیزوں سے مرکب ہے تو پھر علم بھی آٹھ ہونے چاہیے دو علم کیوں بنے؟

جواب: یہ ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ آٹھ میں غرابت کا علم تو لغت سے آئے گا یعنی لغت سے معلوم ہوگا کہ (تکاکاتم) اور مسرجا میں غرابت ہے اور ان کے ھم معنی اجتمعتم اور سراج میں غرابت نہیں ہے۔ اور مخالفت قیاس لغوی کا علم صرف سے آئے گا اور ضعف تالیف کا اور تعقید لفظی کا علم نحو سے آئے گا، باقی تنافر حروف اور تنافر کلمات کا علم حس سے آئے گا۔ آٹھ میں سے چھ کا علم تو دوسرے علوم یا حس سے آتا ہے باقی دو رہ گئے ایک تو احتراز عن الخطاء فی المعنی المرادی اور دوسرا تعقید معنوی سے احتراز تو پھر علم بھی دو بنانے پڑے ایک علم معانی اور دوسرا علم بیان۔

قولہٗ: اذبہ یعرف ان فی تکاکاتم۔

یہاں سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ غرابت کا علم لغت سے آئے گا حالانکہ لغت میں تو کوئی یہ بحث نہیں ہے کہ فلاں غریب ہے اور فلاں غریب نہیں ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ جو کہا جاتا ہے کہ غرابت کا علم لغت سے آئے گا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ لغت میں یہ ہوتا ہے کہ یہ غریب ہے اور یہ غریب نہیں ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ جب لغت کی مشہور کتابوں کا مطالعہ کیا

جائے تو پھر علم آجائے گا کہ جو ان کتابوں میں ہیں ان میں غرابت نہیں اور ان کے سوا سب میں غرابت ہے اگر کتابیں بڑی ہوں تو پھر ما یحتاج الی التفتیش ہوگا اور اگر بڑی کتابوں میں بھی نہ ہوں تو پھر محتاج الی التخریج ہوگا۔

قولہٗ: اذ بضدھا تتبین۔

یہاں سے شارح نے اس بات پر دلیل دی کہ لغت کی مشہور کتابیں جب پڑھے گا تو اس کو یہ معلوم ہوگا کہ اس کے ماسوا غریب ہیں کیونکہ اشیاء ھمیشہ اپنی اضداد سے ہی پہچانی جاتی ہیں ان میں جو کچھ ہے وہ غرابت سے سالم ہے اور سالم اور غیر سالم آپس میں ضدیں ہیں لہٰذا مشہور کتابوں کے پڑھنے سے علم آجائے گا کہ ان کے ماسواء سب غریب ہیں۔

قولہٗ: انما قال متن اللغۃ۔

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے علم متن لغت کیوں کیا اس کی بجائے علم لغت کہہ دیتے تو کون سی خرابی لازم آتی تھی؟

جواب: اگر ماتن علم لغت کہتے تو پھر یہ صرف، نحو سب علوم کو شامل ہوتا حالانکہ غرابت کا علم تو صَرف ونحو سے نہیں آتا اس لیے متن لغت کہا جو کہ صرف لغت کو شامل ہے کیونکہ متن لغت کا مطلب ہے جس میں مفردات کے معانی کی بحث ہوتی ہے۔

عبارت: وَهُوَ اَیْ مَا یُبَیَّنُ فِی هٰذِهِ الْعُلُوْمِ اَوْ یُدْرَكُ بِالْحِسِّ مَا عَدَا التَّعْقِیْدِ الْمَعْنَوِیِّ اِذْ لَا یُعْرَفُ بِتِلْكَ الْعُلُوْمِ وَلَا بِالْحِسِّ تَمْیِیْزُ السَّالِمِ مِنَ التَّعْقِیْدِ الْمَعْنَوِیِّ عَنْ غَیْرِهٖ وَالْغَرْضُ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ تَعْیِیْنُ مَا یُبَیَّنُ فِی الْعُلُوْمِ الْمَذْكُوْرَةِ اَوْ یُدْرَكُ بِالْحِسِّ وَیَحْتَرِزُ بِهَا عَمَّا یَجِبُ اَنْ یُحْتَرَزَ عَنْهُ لِیُعْلَمَ اَنَّهٗ لَمْ یَبْقَ لَنَا مِمَّا یَرْجِعُ اِلَیْهِ الْبَلَاغَةُ اِلَّا الْاِحْتِرَازُ عَنِ الْخَطَاِ فِی التَّاْدِیَةِ وَتَمْیِیْزُ السَّالِمِ مِنَ التَّعْقِیْدِ عَنْ غَیْرِهٖ لِیُحْتَرَزَ عَنِ التَّعْقِیْدِ فَمَسَّتِ الْحَاجَةُ اِلٰی عِلْمٍ بِهٖ یُحْتَرَزُ عَنِ الْخَطَاِ وَعِلْمٍ بِهٖ یُحْتَرَزُ عَنِ التَّعْقِیْدِ لِیَتِمَّ اَمْرُ الْبَلَاغَةِ فَوَضَعُوْا لِذٰلِكَ عِلْمَیِ الْمَعَانِیْ وَالْبَیَانِ وَسَمُّوْهُمَا عِلْمَ الْبَلَاغَةِ لِمَكَانِ مَزِیْدِ اِخْتِصَاصٍ لَهُمَا بِهَا۔

ترجمہ: اور وہ یعنی جس کا بیان ان علوم میں ہوتا ہے یا جس کا ادراک حس سے ہوتا ہے وہ تعقید معنوی کے ماسوا ہے کیونکہ نہ تو ان علوم سے اور نہ ہی حس سے معرفت حاصل ہوسکتی ہے۔ اس کی جو تعقید معنوی

سے سالم ہے غیر سالم سے اور غرض اس کلام سے اس چیز کو متعین کرنا ہے جس کا بیان علوم مذکورہ میں ہوتا ہے۔ یا جس کا ادراک حس ذوق سے ہوتا ہے اور اس کے ذریعے احتراز کیا جائے ان امور سے جن سے احتراز کرنا واجب ہے تا کہ معلوم ہو جائے ھمارے لیے کہ ہمارے واسطے نہیں بچا اس چیز سے جس کی طرف بلاغت لوٹتی ہے۔ سوائے معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطاء سے بچنے کے اور دوسرا تعقید معنوی سے سالم کے غیر سالم سے ممتاز ہونے کے تا کہ اس تعقید سے بھی احتراز کیا جائے پس حاجت ہوئی ایسے علم کی جس کے ذریعے خطاء سے احتراز کیا جائے اور ایسے علم کی جس کے ذریعے تعقید معنوی سے احتراز کیا جائے تا کہ بلاغت کا امر مکمل ہو جائے پس انہوں نے اس کے لیے علم معانی اور علم بیان کو وضع کیا اور ان دونوں کا نام علم بلاغت رکھا کیونکہ ان دونوں علموں کو بلاغت کے ساتھ زیادہ خصوصیت حاصل ہے اور اسی طرح ماتن نے اپنے قول ما یحترز بہ عن الاول سے اشارہ کیا ہے۔

وضاحت : **قولہٗ**: وھو ای مایبین الخ

ماتن کی عبارت جو انہوں نے مرجعھا سے لیکر وھو ماعدا التعقید المعنوی تک ذکر کی ہے اس میں بعض لوگوں نے ھو ضمیر کا مرجع مایدرک بالحس بنایا تھا۔ تو پھر اس پر اعتراض ہوا کہ ماعدا میں ما عام ہے تو مایدرک بالحس تعقید معنوی کا جمیع ماعدا ہونا چاہیے حالانکہ یہ جمیع ماعدا نہیں کیونکہ تعقید لفظی، ضعف تالیف، غرابت یہ بھی تو تعقید معنوی کے ماعدا ہیں لیکن ان کا علم تو حس سے نہیں آتا ہے؟ تو شارح نے اس کے جواب میں کہا کہ ھو ضمیر کا مرجع مایتبین فی ھذا العلوم اور مایدرک بالحس میں جو ما ہے اس کی طرف راجع ہے تو مایبین فی ھذا العلوم اور مایدرک بالحس یہ تو تعقید معنوی کے ماعدا ہیں کیونکہ تعقید معنوی نہ تو ان علوم سے معلوم ہوتی ہے اور نہ حس سے معلوم ہوتی ہے۔

قولہٗ: والغرض من ھذا الکلام۔

شارح یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے مرجعھا سے لیکر ماعدا التعقید المعنوی تک جو عبارت ذکر کی ہے اس سے غرض کیا ہے؟

جواب: شارح نے ذکر کیا کہ دو چیزوں کی تعیین مقصود ہے ایک تو یہ کہ پہلے ھم بتا آئے کہ بلاغت کا مرجع آٹھ چیزوں سے مرکب ہے تو یہ خلل بالفصاحۃ کے اسباب ہیں ان کی تعیین کرنی ہے کہ ان اسباب میں سے کون کون سے علوم

سے معلوم ہوتے ہیں اور کون سے اسباب حس سے معلوم ہوتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ اس بات کی تعیین کرنی ہے کہ وہ کون سی شئی ہے کہ اس کی وجہ سے انسان ان اسباب سے بچ جائے۔ اور لیعلم سے اس پر دلیل دی کہ یہ تعیین کیوں کرنی ہے شارح نے ذکر کیا اس لیے تا کہ معلوم ہو جائے کہ کتنے اسباب خلل علوم یا حس سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور آٹھ میں سے کون سے اسباب ہیں گے جو نہ تو ان علوم سے معلوم ہوتے ہیں اور حس سے معلوم ہوتے ہیں۔ تو آٹھ میں سے دورہ گئے تھے ایک معنی مرادی کے ادائیگی میں خطاء سے احتراز اور دوسرا تعقید معنوی سے احتراز یہ نہ تو کسی علم سے معلوم ہوتے ہیں اور نہ حس سے معلوم ہوتے ہیں تو پھر ان دو کے لیے دو نئے علوم وضع کرنے کی ضرورت پڑی کہ ایک تو ایسا علم ہو کہ اس کے ساتھ خطا سے احتراز ہو اور دوسرا ایسا علم ہو کہ جس کے ساتھ تعقید معنوی سے احتراز آئے تو پھر دو نئے علوم بنائے گئے ایک تو علم معانی اور دوسرا علم بیان بنایا گیا۔

قولہ: وسموها علم البلاغة

یہاں سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ بلاغت میں تو دوسرے علوم اور حس کو بھی دخل ہے جیسا کہ پیچھے ذکر کیا گیا تو ان کو بھی علم بلاغت سے موسوم کیوں نہیں کرتے ان دو علموں کی کیا خصوصیت ہے کہ ان کو علم بلاغت سے موسوم کرتے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ یہ بات درست ہے کہ دوسرے علوم کو بھی بلاغت میں دخل ہے اور حس کو بھی دخل ہے لیکن علم معانی اور علم بیان کو بلاغت کے ساتھ زیادہ اختصاص حاصل ہے وہ اس طرح کہ دوسرے علوم اگر چہ بلاغت کا فائدہ دیتے ہیں لیکن انکی وضع بلاغت کے لیے نہیں بلکہ وضع اور فوائد کے لئے ہے مثلاً علم صَرف کی اصل وضع تو صیغہ کی درستگی کرنے کے لیے ہے اگر چہ بلاغت کا فائدہ بھی دیتا ہے برخلاف علم معانی اور بیان کے کہ ان دونوں کی وضع ہی بلاغت کے لیے ہے اس لیے بلاغت کو علم معانی اور علم بیان میں منحصر کر دیا اور ان دونوں کو علم بلاغت کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔

قولہ: والی هذا اشار۔

یہاں سے شارح نے ذکر کیا کہ یہ جو علم بلاغت کی دو اقسام ذکر کی جاتی ہیں علم معانی اور علم بیان ماتن نے بھی اپنی بعد والی عبارت میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے ماتن نے کہا جس کے ساتھ اول کے ساتھ احتراز ہو تو وہ علم معانی ہے اور جس کے ساتھ تعقید معنوی سے احتراز ہو تو وہ علم بیان ہے۔

عبارت: وَاِلٰى هٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِهٖ وَمَا يُحْتَرَزُ بِهٖ عَنِ الْاَوَّلِ يَعْنِي الْخَطَاِ فِي التَّاْدِيَةِ عِلْمُ الْمَعَانِي

فَالْمُرَادُ بِالْاَوَّلِ الْاَمْرَيْنِ الْبَاقِيَيْنِ اللَّذَيْنِ اُحْتِيْجَ اِلَى الْاِحْتِرَازِ عَنْهُمَا وَاَمَّا الْاَوَّلُ الْمُقَابِلُ لِلثَّانِي الَّذِيْ هُوَ تَمْيِيْزُ الْفَصِيْحِ عَنْ غَيْرِهٖ فَاِنَّمَا هُوَ الْاِحْتِرَازُ عَنِ الْخَطَأ لَا نَفْسُ الْخَطَأ وَمَا يُحْتَرَزُ بِهٖ عَنِ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيِّ عِلْمُ الْبَيَانِ فَظَهَرَ اَنَّ عِلْمَ الْبَلَاغَةِ مُنْحَصِرٌ فِي عِلْمَيِ الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ وَاِنْ كَانَتِ الْبَلَاغَةُ تَرْجِعُ اِلَى غَيْرِهِمَا مِنَ الْعُلُوْمِ اَيْضًا وَعَلَيْكَ بِالتَّأَمُّلِ فِي هٰذَا الْمَقَامِ فَاِنَّهٗ مِنْ مَّزَالِّ الْاَقْدَامِ ثُمَّ اِحْتَاجُوْا لِمَعْرِفَةِ تَوَابِعِ الْبَلَاغَةِ اِلَى عِلْمٍ اٰخَرَ فَوَضَعُوْا عِلْمَ الْبَدِيْعِ وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ وَمَا يُعْرَفُ بِهٖ وُجُوْهُ التَّحْسِيْنِ عِلْمُ الْبَدِيْعِ وَلَمَّا كَانَ هٰذَا الْمُخْتَصَرُ فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا اِنْحَصَرَ مَقْصُوْدُهٗ فِي الْفُنُوْنِ الثَّلٰثَةِ وَكَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ يُسَمِّي الْجَمِيْعَ عِلْمَ الْبَيَانِ وَبَعْضُهُمْ يُسَمِّي الْاَوَّلَ عِلْمَ الْمَعَانِي وَالْاٰخِيْرَيْنِ يَعْنِي الْبَيَانَ وَالْبَدِيْعَ عِلْمَ الْبَيَانِ وَالثَّلٰثَةَ عِلْمَ الْبَدِيْعِ وَلَا يَخْفٰى وُجُوْهُ الْمُنَاسَبَةِ

ترجمہ: اوراسی کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول کے ذریعے اور جس علم سے اول سے احتراز ہو یعنی معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطاء سے وہ علم معانی ہے۔ پس اول سے مراد امرین باقیین میں سے اول ہے۔ جن سے احتراز کے لیے محتاجگی ہے بہر حال وہ اول جو ثانی کے مقابل ہے جو کہ فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا ہے پس وہ خطاء سے احتراز کرنا ہے عین خطاء نہیں ہے۔ اور بہر حال جس سے تعقید معنوی سے احتراز ہو وہ علم بیان ہے پس یہ بات ظاہر ہو گی کہ علم بلاغت علم معانی اور علم بیان میں منحصر ہے اگر چہ بلاغت ان دو کے علاوہ باقی علوم کی طرف بھی راجع ہوتی ہے پس تجھے تامل کرنا چاہیے اس مقام میں کیونکہ یہ قدموں کے پھسلنے کے مقام میں سے ہے تو ابع بلاغت کی معرفت کے لیے ایک اور علم کی طرف محتاج ہوئے پس اس کے لیے علم بدیع کو وضع کیا اور اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا اور جس سے وجوہ تحسین کا علم حاصل ہو وہ علم بدیع ہے اور جب یہ مختصر علم بلاغت اور اس کے توابع کے لیے ہے تو اس کا مقصود فنون ثلاثہ میں منحصر ہو گیا اور بہت سے لوگ ان سب کو علم بیان سے موسوم کرتے ہیں اور بعض اول کو علم معانی سے اور آخرین یعنی بیان بدیع کو علم بیان سے اور بعض تینوں کو علم بدیع سے موسوم کرتے ہیں اور مناسبت کی وجوہات مخفی نہیں ہیں۔

وضاحت: قولہ: الخطا فی التادیۃ۔

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے کہا کہ جس کے ساتھ اول سے احتراز ہو وہ علم معانی ہے تو اول چیز یعنی پہلا مرجع یہ تھا کہ معنی مرادی میں خطاء سے احتراز تو اول سے احتراز کا مطلب یہ ہوگا کہ خطاء سے جو احتراز ہے اس احتراز سے احتراز کرنا تو یہ نفی پر نفی ہے جو کہ اثبات کا فائدہ دیتی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی کے ساتھ انسان خطاء میں واقع ہوتا ہے حالانکہ یہ مطلب نہیں ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ متن میں جو اول ہے اس سے مراد اول مرجع نہیں ہے تا کہ اعتراض وارد ہو بلکہ جو دو چیزیں آٹھ میں سے باقی رہ گئی تھی ان میں سے جو اول ہے وہ خطاء فی تادیۃ المعنی المراد ہے اس کا علم نہ تو کسی اور علم سے آتا ہے اور نہ حس سے اب یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ خطاء سے حتراز آئے وہ علم معانی ہے فالمراد بالاول سے شارح نے اس کی طرف اشارہ کیا کہ اس اول سے مراد وہ باقی دو میں سے جو اول ہے اور ایک اول وثانی پہلے گزر گئے کہ اول کا مرجع خطاء سے احتراز ہے اور دوسرا کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ہے۔

قولہٗ: فظهر ان علم البلاغة

شارح نے پہلے ذکر کیا تھا کہ فعلم کے بعد یہ عبارت بلاغت کی دو قسموں یعنی معانی اور بیان میں منحصر ہونے کی تمہید ہے اب شارح اصل مدعیٰ کو بیان کرتے ہیں کہ یہاں تک ثابت ہوگیا کہ بلاغت علم معانی اور علم بیان میں منحصر ہے اگرچہ دخل تو دوسرے علم کو بھی ہے لیکن مزید اختصاص کی وجہ سے ان دو میں حصر ہوگیا۔

قولہٗ: ثم احتاجوا

پہلے بلاغت کی بات آگئی یہاں سے شارح کہتا ہے کہ بلاغت کے توابع بھی ہوتے ہیں تو پھر ان کے لیے ایک اور علم وضع کرنے کی ضرورت پڑی اس کے لیے علم بدیع کو وضع کیا گیا ماتن نے جو یہ کہا کہ مایعرف بہ وجوہ التحسین علم البدیع تو اس کا بھی یہی مطلب ہے۔

قولہٗ: ولما كان

پہلے یہ ذکر کیا تھا کہ کتاب کے مقدمہ کے فنون ثلاثہ میں منحصر ہونے کی تمہید ہے جس کے ذریعے سے یہ ثابت ہوا کہ کتاب کے مقاصد فنون ثلاثہ میں منحصر ہیں (۱) علم معانی (۲) علم بیان اور (۳) علم بدیع۔

قولہٗ: وكثيرا يسمى الجميع

پہلے ماتن نے ایک اصطلاح ذکر کی کہ تینوں کے علیحدہ علیحدہ نام ہیں یہاں سے تین اور اصطلاحات ذکر کرتے ہیں کہ بہت سے محققین معانی، بیان اور بدیع سب کو علم بیان کہتے ہیں۔اور بعض محققین اول کو تو علم معانی ہی کہتے ہیں لیکن بیان اور بدیع کو علم بیان کہتے ہیں۔اور بعض محققین تینوں کو علم بدیع کہتے ہیں۔

قـولـهٗ: ولایخفی وجوہ المناسبة

یہاں سے شارح نے بتایا کہ یہ ایک اصطلاح کے لحاظ سے وجہ تسمیہ ظاہر ہے وہ اس طرح کہ علم معانی کو علم معانی اس لیے کہتے ہیں کہ علم معانی میں ترکیب کے قوانین کی بحث ہوگی کہ اس ترکیب کے کیا کیا خواص ہیں۔مثلاً انکار کے کیا خواص ہیں اور یہی خواص معانی ہوتے ہیں اور علم بیان کو علم بیان اس لیے کہتے ہیں کہ یہاں بیان مصطلحہ معنی مرادی ہوتا ہے کہ ایک معنی کو مختلف تراکیب سے ذکر کرنا نیز علم بیان میں بھی اس کی بحث ہوتی ہے کہ ایک معنی کو مختلف تراکیب سے ذکر کرنا ہو تو کیسے ذکر کریں گے اور علم بدیع کو بدیع اس لیے کہتے ہیں کہ بدیع کا معنی عجیب اور نرالہ ہوتا ہے تو یہ وجوہ تحسین بھی عجیب اور نرالی ہوتی ہیں دوسری اصطلاح سب کو علم بیان اس لیے کہتے ہیں کہ یہاں بیان کا لغوی معنی مراد ہے یعنی وہ کلام فصیح جو ما فی الضمیر کو بیان کرتے ہیں ان تینوں علوم میں چونکہ نطق کو دخل ہے اس لیے علم بیان کہتے ہیں۔اور تیسری اصطلاح والے جو معانی کو معانی کہتے ہیں تو اس کی وجہ وہی ہے جو کہ پہلے گزر گئی دوسرے علوم کو بیان اس لیے کہتے ہیں کہ یہاں بھی بیان لغوی معنی مراد ہے اور ان دونوں علوم میں نطق کو دخل ہے باقی چوتھی اصطلاح والے تینوں علوم کو علم بدیع اس لیے کہتے ہیں کہ بدیع کا معنی عجیب ونرالہ ہوتا ہے اور یہ تینوں علوم بھی عجیب ونرالے ہوتے ہیں۔

الفن الاوّل علم المعانی

عبارت: اَلْفَنُّ الْاَوَّلُ عِلْمُ الْمَعَانِي قَدَّمَهٗ عَلَى الْبَيَانِ لِكَوْنِهٖ مِنْهُ بِمَنْزِلَةِ الْمُفْرَدِ مِنَ الْمُرَكَّبِ لِاَنَّ الْبَيَانَ عِلْمٌ يُّعْرَفُ بِهٖ اِيْرَادُ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ فِي تَرَاكِيْبَ مُخْتَلِفَةٍ بَعْدَ رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَفِيْهِ زِيَادَةُ اِعْتِبَارٍ لَيْسَتْ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي وَالْمُفْرَدُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمُرَكَّبِ طَبْعًا وَقَبْلَ الشُّرُوْعِ فِي مَقَاصِدِ الْعِلْمِ اَشَارَ اِلٰى تَعْرِيْفِهٖ وَضَبْطِ اَبْوَابِهٖ اِجْمَالًا لِيَكُوْنَ لِلطَّالِبِ زِيَادَةُ بَصِيْرَةٍ وَلِاَنَّ كُلَّ عِلْمٍ فَهِيَ مَسَائِلُ كَثِيْرَةٌ تَضْبُطُهَا جِهَةٌ وَحْدَةٌ بِاعْتِبَارِهَا تُعَدُّ عِلْمًا وَاحِدًا تُفْرَدُ بِالتَّدْوِيْنِ وَمَنْ حَاوَلَ تَحْصِيْلَ كَثْرَةٍ تَضْبُطُهَا جِهَةٌ وَحْدَةٌ فَعَلَيْهِ اَنْ يَّعْرِفَهَا بِتِلْكَ الْجِهَةِ لِئَلَّا يَفُوْتَهٗ مَا يَعْنِيْهِ وَلَا يَضِيْعَ وَقْتُهٗ فِيْمَا لَا يَعْنِيْهِ

ترجمہ: فن اول علم معانی ہے ماتن نے اس کو علم بیان پر مقدم کیا ہے کیونکہ علم معانی بنسبت بیان کے ایسا ہے جیسے مفرد، مرکب کے مقابلہ میں ہوتا ہے کیونکہ علم بیان ایسا علم ہے کہ اس کے ذریعے ایک معنی کو مختلف تراکیب میں مقتضی الحال کے ساتھ مطابقت کی رعایت کے بعد لانے کو پہچانا جاتا ہے۔ پس اس میں ایک اعتبار کی زیادتی ہے جو علم معانی میں نہیں ہے اور مفرد مرکب پر طبعًا مقدم ہوتا ہے اور اس علم معانی کے مقاصد میں شروع ہونے سے پہلے ماتن نے اس کی تعریف اور ابواب کے ضبط وجمع کرنے کی طرف اجمالاً اشارہ کیا تاکہ طالب کو زیادہ بصیرت حاصل ہو اور اس لیے کہ ہر علم مسائل کثیرہ پر مشتمل ہوتا ہے جن کو ایک جہت ضبط کرتی ہے اسی جہت کے اعتبار سے ان مسائل کثیرہ کو علم واحد شمار کیا جاتا ہے جو مستقل مدون ہوتا ہے اور جو شخص کثیر مسائل کو حاصل کرنے کا ارادہ کرلے جن کو ایک ہی جہت منہ ط کررہی ہوتو اس پر لازم ہے کہ وہ ان مسائل کو اسی جہت سے پہچان لے تاکہ اس کا مقصد اس سے فو نہ ہو اور غیر مقصد میں وقت کو ضائع نہ کرے۔

وضاحت: الفن الاول علم المعانی۔

یہاں دو خارجی اعتراض ہیں ان کے جواب سمجھئے پہلا اعتراض یہ ہے کہ الفن الاول یہ موضوع ہے اور علم المعانی محمول ہے اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ ہمیشہ مخاطب کو موضوع کا علم ہوتا ہے محمول کا علم نہیں ہوتا حالانکہ یہاں جو محمول ہے علم المعانی اس کا تو ہمیں پہلے علم آ گیا جہاں ماتن نے کہا کہ جس کے ساتھ اول سے احتراز آ جائے وہ علم المعانی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ الفن الاول میں اول سے مراد وہ اول نہیں جس کا متن میں پہلے ذکر ہے کہ ما یحترز بہ عن الاول بلکہ فن اول کا مطلب ہے مرتبہ اول لہٰذا ان بات واضح ہوگئی وہ اس طرح کہ علم معانی کا تو پہلے علم تھا لیکن اس بات کا علم نہیں تھا کہ یہ کون سے مرتبے میں ہے وہ اس نے بتایا کہ پہلا مرتبہ علم معانی کا ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ نحو کی کتابوں میں اس کی تفصیلی بحث ہے کہ سب سے زیادہ تعریف علم میں پھر معرف باللام وغیرہ میں ہوتی ہے مذکورہ بالا قانون کی روشنی میں اعتراض یہ ہوگا کہ علم المعانی یہ خبر ہے اور علم ہے اس فن کا اور الفن الاول یہ معرف باللام ہے تو علم المعانی میں تعریف الفن الاول سے زیادہ ہے حالانکہ قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ مبتدا کی تعریف خبر سے زیادہ ہونی چاہیے یا پھر مبتدا اور خبر تعریف میں برابر ہونے چاہیں جبکہ یہاں خبر میں مبتدا سے تعریف زیادہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ الفن الاول پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جس پر الف لام عہد خارجی کا ہو وہ بمنزل علم کے ہوتا ہے لہٰذا مبتدا خبر تعریف میں مساوی ہیں نہ کہ خبر تعریف میں زیادہ ہے۔

قولۂ: قدمه على البيان۔

شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ ماتن نے علم معانی کو بیان پر مقدم کیا اس کی کیا وجہ ہے باقی بدیع کے ساتھ اعتراض نہیں ہوگا کیونکہ بدیع تابع ہے تابع مؤخر ہی ہوتا ہے شارح نے اس کا جواب دیا کہ علم بیان بمنزل مرکب کے ہے اور معانی بمنزل مفرد کے ہے جو حقیقی مفرد ہو وہ تو حقیقی مرکب پر طبعا مقدم ہوتا ہے تو پھر جو بمنزل مفرد کے ہو وہ بھی طبعا بمنزل مرکب پر مقدم ہوگا تو پھر ذکر میں بھی بمنزل مفرد کو بمنزل مرکب پر مقدم کرتے ہیں تا کہ طبع وضع موافق ہو جائیں۔

قولۂ: لان البيان۔

سے شارح نے ذکر کیا کہ علم بیان بمنزل مرکب کے کس طرح ہے وہ اس طرح کہ علم بیان کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہوتا ہے جس کے ساتھ یہ معلوم کیا جاتا ہے کہ ایک معنیٰ کو مختلف ترکیبوں سے کیسے لایا جائے لیکن اس ایراد کا تب اعتبار ہوتا ہے کہ پہلے مطابقت مقتضی حال کی بھی رعایت ہو لہٰذا بیان میں دو چیزیں ہوتی ہیں کہ ایک معنیٰ کو مختلف ترکیبوں

سے کیسے لایا جائے اور دوسری یہ کہ مطابقت مقتضی حال کی بھی رعایت ہو برخلاف معانی کے کہ اس میں صرف ایک چیز ہوتی ہے یعنی مطابقت مقتضی حال کی رعایت اعتراض ہوا کہ بعد رعایۃ المطابقۃ میں جو بعد ہے یہ ظرف ہے اور ایراد کے متعلق ہے لیکن یہ علم بیان کی تعریف میں داخل نہیں تعریف صرف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک معنی کو مختلف تراکیب سے کیسے لایا جائے باقی یہ بعد والی عبارت شارح نے اپنی طرف سے بڑھائی اور بڑھائی اس لیے ہے کہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ ایراد کا اعتبار تب ہوگا کہ پہلے مقتضی حال کی مطابقت کی رعایت ہو جیسے کل جزء پر موقوف ہوتا ہے اس طرح علم بیان مقتضی حال کی رعایت پر موقوف ہے۔

قولہٗ: وقبل الشروع في مقاصد العلم۔

سے شارح تحقیق مقام کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ماتن نے علم معانی کی تعریف کی کہ وہ ایک علم ہے کہ جس کے ساتھ عربی کے احوال معلوم کئے جاتے ہیں کہ جن احوال کے ساتھ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اور پھر بعد میں ضبط ابواب بیان کیا ہے۔ آگے چاہیے تھا کہ ماتن علم معانی کا کوئی مسئلہ ذکر کرتا؟ تو اس کا پہلا جواب یہ دیا کہ ایک مطلق شروع ہوتی ہے اور ایک شروع علی وجہ البصیرہ ہوتی ہے تو مطلق شروع تصور بوجہ ما پر موقوف ہوتی ہے باقی شروع علی وجہ البصیرہ تصور برسمہ پر موقوف ہوتی ہے تو جن کتابوں کی ابتداء میں تعریفیں ہیں یہ رسم ہوتی ہیں تو اس لئے پھر ماتن نے پہلے معانی کی تعریف کی اور پھر ضبط ابواب بیان کیا تا کہ طالب علم کو زیادہ بصیرت آجائے کیونکہ تعریف سے مطلق بصیرت اور ضبط ابواب سے پھر مزید بصیرت آجائے گی۔

قولہٗ: ولان کل علم فهي مسائل كثيرة الخ۔

سے شارح اس کا دوسرا جواب دیا صغری کبری سے وہ اس طرح کہ جو کسی علم کا طالب ہوتا ہے (کیونکہ علم میں بہت سے مسائل ہوتے ہیں) جس کثرت کو ایک جہت ضبط کرتی ہے تو یہ صغری ہے کہ طالب العلم طالب للکثرۃ التی تضبطها بجهة واحدة اور کبری یہ ہے کہ جو اسطرح کی کثرت کا طالب ہو تو یہ اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کثرت اس جہت واحدۃ کے طالب پہچانے یعنی وکل طالب الکثرۃ التی کذالک فعلیہ ان یعرفها بجهة واحدة تو پھر نتیجہ آئے گا کہ ہر علم کے طالب کے لیے ضروری ہے کہ اس علم کو جہت واحدۃ سے پہچانے جو جہت اس کثرت کو ضبط کرتی ہے تو یہی جہت واحدۃ اس علم کی تعریف ہوگی یوں تعریف جاننا ضروری ہوگا۔ یہ تو مطلق علم کی تعریف تھی باقی علم معانی میں یوں چلائیں کہ جو علم معانی کا طالب ہو وہ اس کثرت کا طالب ہوتا ہے جس کثرت کو ایک طرف ضبط کرتی ہے اور جو اس طرح کی کثرت کا طالب ہو تو پھر اس کو جہت

واحدۃ کا جاننا ضروری ہے اور جہت واحدۃ وہی تعریف ہوتی ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ علم معانی کے طالب کو علم معانی کی تعریف جاننا ضروری ہے اس لئے پھر ماتن نے علم معانی کی تعریف کی ہے۔

قولہٗ: لئلا یفوتہ

اس سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ اس جہت واحدۃ کا جاننا طلب علم کے لیے کیوں ضروری ہے تو بتایا کہ اس لئے کہ اگر اس جہت واحدۃ (تعریف) کو نہیں جانے گا تو طالب کا مقصود فوت ہوگا اس کا وقت ضائع ہو جائے گا کیونکہ اگر اس جہت کو نہیں جانتا تو جو علم اس نے پڑھنا ہے استاد وہ نہ پڑھائے کوئی اور علم شروع کرا دے گا پھر یہ ہوگا کہ جو علم اور مقصود ہے اس کے مسئلے تو یہاں نہیں تو یہ وقت ضائع ہو جائے گا مقصود فوت ہو جائے گا۔

عبارت: فَقَالَ وَهُوَ عِلْمٌ اَیْ مَلَکَةٌ یَقْتَدِرُ بِهَا عَلٰی اِدْرَاکَاتٍ جُزْئِیَّةٍ وَیُقَالُ لَهَا الصَّنَاعَةُ اَیْضًا بَیَانُ ذٰلِكَ اَنَّ وَاضِعَ هٰذَا الْفَنِّ مَثَلًا وَضَعَ عِدَّةَ اُصُوْلٍ مُسْتَنْبَطَةٍ مِنْ تَرَاکِیْبِ الْبُلَغَاءِ یَحْصُلُ مِنْ اِدْرَاکِهَا وَمُمَارَسَتِهَا قُوَّةٌ بِهَا یَتَمَکَّنُ مِنْ اِسْتِحْضَارِهَا وَالْاِلْتِفَاتِ اِلَیْهَا وَتَفْصِیْلِهَا مَتٰی اُرِیْدَ وَهِیَ الْعِلْمُ وَلِذَا قَالُوْا وَجْهُ الشِّبْهِ بَیْنَ الْعِلْمِ وَالْحَیٰوةِ کَوْنُهُمَا جِهَتَیِ الْاِدْرَاكِ اَلَا تَرٰی اَنَّكَ اِذَا قُلْتَ فُلَانٌ یَعْلَمُ النَّحْوَ لَا تُرِیْدُ اَنَّ جَمِیْعَ مَسَائِلِهٖ حَاضِرَةٌ فِیْ ذِهْنِهٖ بَلْ تُرِیْدُ اَنَّ لَهٗ حَالَةً بَسِیْطَةً اِجْمَالِیَّةً هِیَ مَبْدَأُ التَّفَاصِیْلِ مَسَائِلِهٖ بِهَا یَتَمَکَّنُ مِنْ اِسْتِحْضَارِهَا وَیَجُوْزُ اَنْ یُرِیْدَ بِالْعِلْمِ نَفْسَ الْاُصُوْلِ وَالْقَوَاعِدِ لِاَنَّهٗ کَثِیْرًا مَّا یُطْلَقُ عَلَیْهَا۔

ترجمہ: اور ماتن نے کہا یہ علم معانی یعنی ملکہ ہے کہ جس کی وجہ سے مدرکات جزئیہ کے ادراک پر قوت حاصل ہوتی ہے اور اسے صناعت بھی کہا جاتا ہے اور اس کی وضاحت یوں ہے کہ اس فن کے واضع نے چند اصول وقواعد وضع کیے جو بلغاء کی تراکیب سے نکالے گئے جن کے ادراک وممارست ومدامت کی وجہ سے ایک ایسی قوت حاصل ہوتی ہے جن کی وجہ سے یہ نفس ناطقہ جب چاہے ان مسائل کے حاضر کرنے اور انکی طرف متوجہ ہونے پر قادر ہو جاتا ہے اور ان کی تفصیل پر قادر ہو جاتا ہے اور یہی (قوت) علم ہے اور اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ علم وزندگی کے درمیان وجہ شبہ یہ ہے کہ دونوں ادراک کا سبب ہیں کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ جب تم کہتے ہو کہ فلاں شخص نحو کو جانتا ہے تو تمہارا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ نحو کے سارے مسئلے اس کے ذھن میں حاضر ہیں بلکہ تمہاری مراد یہ ہوتی ہے کہ اسے ایک ایسی بسیط اجمالی حالت حاصل ہے

جو (قوت) نحو کے تفصیلی مسائل کا مبداء و منشاء ہے اس قوت کے ذریعے وہ مسائل کے حاضر کرنے پر قادر ہوتا ہے اور (خطیب) کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ علم سے اصول وقواعد کو مراد لے کیونکہ علم کا اطلاق بکثرت اصول وقواعد پر ہوتا ہے۔

وضاحت: فقال وهو علم۔

ماتن نے کہا تھا کہ علم معانی ایک علم ہے اور علم کے تین معانی ہیں ادراک، مسائل اور ملکہ یہاں علم کا معنی ادراک نہیں ہوسکتا کیونکہ اگر علم کا معنی ادراک ہو تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی ادراک ہے کہ جسے ادراک کیا جاتا ہے حالانکہ ادراک کا ادراک نہیں کیا جاتا اور یہاں علم کا معنی مسائل بھی نہیں لے سکتے کیونکہ پھر معنی یہ ہوگا کہ علم معانی مسائل ہیں کہ ادراک کیا جاتا ہے بسبب ان کے حالانکہ مسائل ادراک کا سبب نہیں بنتے کیونکہ اگر مسائل سبب ہوتے تو پھر مسائل تو کتابوں میں لکھے ہیں۔ پھر ادراک آنا چاہیے حالانکہ ادراک نہیں آتا۔ تو پھر صرف ایک ہی صورت رہے گی کہ علم کا معنی ملکہ ہو اس لئے شارح نے ذکر کیا کہ علم کا معنی ملکہ ہے جس ملکہ کے سبب انسان جزئیات کے ادراک پر قادر ہوتا ہے (باقی ایک ملکہ وہ ہوتا ہے کہ انسان کے سامنے جو بھی مسئلہ پیش ہو اس ملکہ کے ذریعے حاصل کر لیتا ہے اور ایک یہ ہوتا ہے کہ جن جزئیات کے بار بار تکرار سے ملکہ حاصل ہوا ہے اس ملکہ سے وہ انسان ان جزئیات کے حاضر کرنے پر قادر ہو کہ جب بھی چاہے وہ جزئیات حاضر کر لیتا ہے تو یہاں شارح کی عبارت میں یہ دوسرا معنی مراد ہے نیز اس ملکہ کو صناعت بھی کہتے ہیں یہ تو خاص دلیل آگئی کہ یہاں متن میں علم کا معنی ملکہ ہے ادراک یا مسائل نہیں۔

بیان ذالك ان واضع هذا الفن۔

شارح نے عام دلیل دی کہ علم کا معنی ملکہ ہوتا ہے وہ اس طرح کہ علم معانی کے واضع نے چند اصول تراکیب بلغاء سے مستنبط کر کے وضع کر دیئے تو ان اصول کے بار بار ادراک اور ممارستہ اور استعمال کی وجہ سے ایک قوت پیدا ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے انسان اس پر قادر ہو جاتا ہے کہ جس وقت چاہے ان اصول کا استحضار کر سکتا ہے تو یہی قوت علم ہوتی ہے اور یہی ملکہ ہے محققین نے کہا کہ نفس ناطقہ کے چار مرتبے ہوتے ہیں پہلے مرتبے مین نفس ناطقہ کو صرف اپنی ذات کا علم ہوتا ہے جیسے کہ جب انسان پیدا ہوتا ہے تو پیدائش میں اور نفس ناطقہ کو صرف اپنی ذات کا علم ہوتا ہے اور کسی شئے کا علم نہیں ہوتا دوسرا مرتبہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے بعد پھر نفس ناطقہ بدیہی چیزوں کا ادراک کر لیتا ہے جن کی وجہ سے ان بدیہات سے نظریات حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ اسے عقل بالملکہ کہتے ہیں تیسرا مرتبہ جب نفس ناطقہ بدیہات سے نظریات

حاصل کرنے لگ جائے تو یہ عقل بالفعل کا مرتبہ کہلاتا ہے چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ جو نظریات عقل کو حاصل ہیں وہ کبھی عقل سے غائب نہ ہوں ہر وقت نفس ناطقہ کے سامنے حاضر ہیں۔ یہ عقل بالمستفاد کا مرتبہ کہلاتا ہے یہاں شارح نے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جو علم حاصل ہے وہ ان چار مراتب میں سے کسی ایک مرتبے میں ضرور ہوگا کیونکہ یہ چار مراتب نفوس ناطقہ میں پائے جاتے ہیں اس لیے تو بیان کئے جاتے ہیں اگر نہیں پائے جاتے تو پھر بیان کرنے کا کیا مطلب ہے پہلے دو مرتبے یعنی قول ہیولانی اور عقل بالملکہ تو حضور میں نہیں ہو سکتے دوسرے دو مرتبے یعنی عقل بالفعل یا عقل بالمستفاد کے مرتبے میں ہوں گے یعنی یا تو ہر وقت آپ کے سامنے حاضر ہوں گے یا پھر جب آپ چاہیں حاضر کر سکتے ہوں گے۔

ولہٰذا قالوا ـــــــــــــــ

سے شارح نے اور دلیل دی کہ علم کا معنی ملکہ ہوتا ہے وہ اس طرح کہ محققین کہتے ہیں کہ علم اور حیات دونوں ایک جیسے ہیں اور وجہ مشابہت کی یہ بیان کرتے ہیں کہ علم اور حیات دونوں ادراک کے اسباب ہیں یعنی علم کی وجہ سے بھی ادراک آتا ہے اور حیات کی وجہ سے بھی ادراک آتا ہے لہٰذا علم کا معنی نہ تو یہاں ادراک لے سکتے ہیں کیونکہ پھر مطلب یہ بنے گا کہ ادراک کا سبب ادراک ہوتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے اور نہ مسائل لے سکتے ہیں کیونکہ مسائل بھی ادراک کے سبب نہیں ہوتے تو پھر ملکہ ہی مراد ہوگا کہ انسان میں ایک قوت ہوتی ہے جس کے ذریعے انسان ادراک کرتا ہے۔

الاتری ـــــــــــــ

سے شارح نے تیسری دلیل دی کہ علم کا معنی ملکہ آتا ہے تو وہ اس طرح کہ جب ہم کہیں گے کہ فلان یعلم النحو لہٰذا یہاں علم کا معنی مسائل نہیں ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ فلاں کے سامنے نحو کے جمیع مسائل حاضر ہیں جو کہ ممکن نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ فلاں کے ذہن میں ایک حالت بسیط اجمالیہ ہے جس کے ذریعے وہ انسان نحو کے مسائل کا استحضار کرتا ہے جسے محققین کی اصطلاح میں ملکہ کہا جاتا ہے۔

ویجوز ان یرید بالعلم ـــــــــــــ

پہلے شارح نے ذکر کیا کہ علم کے تین معانی ہوتے ہیں ادراک، مسائل اور ملکہ تو یہاں علم کا معنی ملکہ ہے یہاں سے شارح نے ذکر کیا کہ علم کا معنی ہم مسائل بھی لے سکتے ہیں۔ پھر اعتراض ہوا کہ مسائل تو نہیں لے سکتے کیونکہ مسائل تو ادراک کا سبب نہیں ہوتے اس کا جواب یہ ہے جب علم کا معنی مسائل لیں گے تو پھر یعرف کے بعد حذف مضاف نکالیں گے یعنی یعرف بادراکہ یا بعلمہ لہٰذا اس صورۃ میں کہنا درست ہوگا کہ علم معانی مسائل ہیں یعنی ان مسائل کے ادراک سے کسی

اور شئی کا ادراک آسکتا ہے تو یہ ٹھیک ہے مسائل کے ادراک سے تو اور چیزوں کا ادراک آتا ہے۔

لانہ، کثیرا ما۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ علم کا معنی مسائل لے سکتے ہیں کیونکہ بہت دفعہ علم کا اطلاق مسائل پر آتا ہے پھر اعتراض ہوا کہ جب بہت دفعہ علم کا اطلاق مسائل پر آتا ہے تو پھر علم کا معنی ملکہ کیوں نہیں لیا جاتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کثیرا ما کے لفظ سے شارح نے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ ملکہ پر علم کا اطلاق اکثر ہے اور مسائل میں کثیر ہے محققین نے اکثر لیا ہے اور کثیر کو چھوڑ دیا اس لئے علم بمعنی ملکہ ہوگا۔

عبارت: ثُمَّ الْمَعْرِفَةُ يُقَالُ لِإِدْرَاكِ الْجُزْئِيِّ اَوِالْبَسِيْطِ وَالْعِلْمُ لِلْكُلِّيِ اَوِالْمُرَكَّبِ وَلِذَا يُقَالُ عَرَفْتُ اللّٰهَ دُوْنَ عَلِمْتُهُ وَاَيْضًا الْمَعْرِفَةُ لِلْإِدْرَاكِ الْمَسْبُوْقِ بِالْعَدَمِ اَوْلِلْاَخِيْرِ مِنَ الْاِدْرَاكَيْنِ لِشَيْئٍ وَاحِدٍ اِذَا تَخَلَّلَ بَيْنَهُمَا عَدَمٌ بِاَنْ اَدْرَكَ اَوَّلًا ثُمَّ ذُهِلَ عَنْهُ ثُمَّ اَدْرَكَ ثَانِيًا وَالْعِلْمُ لِلْإِدْرَاكِ الْمُجَرَّدِ مِنْ هٰذَيْنِ الْاِعْتِبَارَيْنِ وَلِذَا يُقَالُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَالِمٌ وَلَا يُقَالُ عَارِفٌ وَالْمُصَنِّفُ قَدْ جَرٰى عَلٰى اِسْتِعْمَالِ الْمَعْرِفَةِ فِي الْجُزْئِيَاتِ

ترجمہ: پھر معرفت کا اطلاق جزئی یا بسیط کے ادراک پر ہوتا ہے اور علم کا ادراک کلی یا مرکب پر ہوتا ہے اسی وجہ سے عرفت اللہ کہنا درست ہے نہ کہ علمتہ کہنا اور اس طرح معرفت کو اس ادراک پر جس سے پہلے عدم ہو بولا جاتا ہے یا ایک چیز کے دو ادراکوں میں سے آخری ادراک پر جبکہ دونوں ادراکوں کے درمیان عدم کا واسطہ آجائے بایں طور پر کہ پہلے اس چیز کا ادراک ہو پھر اس سے غفلت ہو اور پھر دوبارہ اس کا علم ہو اور علم کا اطلاق ہوتا ہے اس ادراک پر جو ان دونوں اعتباروں سے خالی ہو اسی وجہ سے اللہ عالمٌ کہا جاتا ہے اور اللہ عارفٌ نہیں کہا جاتا ہے اور ماتن معرفت کی جزئیات میں استعمال کرنے پر چلا ہے۔

وضاحت: ثم المعرفۃ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

ماتن پر اعتراض ہوا کہ جب پہلے علم کا ذکر ہے تو پھر یعلم کہنا تھا یعرف کیوں کہا؟ اس کا جواب دیا جس سے پہلے شارح نے علم اور معرفت میں چار مذہب ذکر کر دیئے۔ شارح نے بتایا کہ اصل میں یہاں چھ مذہب ہیں لیکن ذکر صرف چار مذہب کئے پہلا مذہب یہ ہے کہ معرفت جزی کے ادراک کو اور علم کلی کے ادراک کو کہا جاتا ہے دوسرا مذہب یہ ہے کہ بسیط کے ادراک کو معرفت اور مرکب کے ادراک کو علم کہا جاتا ہے اس پر شارح نے ثمرہ اور تفریع بھی ذکر کر دی کہ کہا جا سکتا ہے کہ

عرفت اللہ کیونکہ دونوں مذہبوں کے مطابق اللہ تعالی کی معرفت بھی ہے اور بسیط بھی ہے اور علمت اللہ نہیں کہیں گے کیونکہ اگر علمت اللہ کہیں گے تو وہم ہوگا کہ شاید اللہ تعالی کلی یا مرکب ہے۔

تعالی اللہ عن ذالك علوا اکبیراً ۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ معرفت اس ادراک کو کہتے ہیں کہ جو مسبوق بالعدم ہو یعنی پہلے نہ ہو پھر آ جائے اور علم میں یہ نہیں ہوتا کہ مسبوق بالعدم ہو چوتھا مذہب یہ ہے کہ پہلے ایک شئے کا ادراک آئے پھر وہ ادراک چلا جائے پھر دوبارہ اسی شئی کا ادراک آئے جو ادراک دوسری دفعہ آئے گا اس کا نام معرفتہ ہے اور علم میں یہ کوئی ضروری نہیں کہ پہلے ادراک آئے پھر ذہول ہو اور دوسری دفعہ پھر ادراک آئے اس پر پھر شارح نے ثمرہ اور تفریع ذکر کی کہ (یہ مذہب پہلے مذہب کے برعکس ہے اس لئے) کہ اللہ عالم تو کہیں گے لیکن اللہ عارف نہیں کہیں گے کیونکہ اللہ عارف کہیں گے تو اس مذہب کے مطابق مطلب ہوگا کہ اللہ تعالی کو جو ادراک ہے وہ پہلے معدوم تھا پھر اس کے بعد آ گیا اور یا یہ ہوگا کہ پہلے ادراک آئے پھر ذہول ہو جائے پھر دوبارہ آئے تعالی اللہ عن ذالک ایضا علوا کبیراً۔

عبارت: فَقَالَ يُعْرَفُ بِهٖ اَحْوَالُ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ دُوْنَ يُعْلَمَ فَكَأَنَّهٗ قَالَ هُوَ عِلْمٌ يُسْتَنْبَطُ مِنْهُ اِدْرَاكَاتٌ جُزْئِيَّةٌ هِيَ مَعْرِفَةُ كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْاَحْوَالِ الْمَذْكُوْرَةِ بِمَعْنٰى اَنَّ اَيَّ فَرْدٍ يُوْجَدُ مِنْهَا اَمْكَنَنَا اَنْ نَعْرِفَهٗ بِذٰلِكَ الْعِلْمِ لَا اَنَّهَا تَحْصُلُ جُمْلَةً بِالْفِعْلِ لِاَنَّ وُجُوْدَ مَالَا نِهَايَةَ لَهٗ مُحَالٌ وَعَلٰى هٰذَا يَنْدَفِعُ مَاقِيْلَ اِنْ اُرِيْدَ مَعْرِفَةُ الْجَمِيْعِ فَهُوَ مُحَالٌ لِاَنَّهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ اَوِالْبَعْضُ الْغَيْرُ الْمُعَيَّنُ فَهُوَ تَعْرِيْفٌ بِمَجْهُوْلٍ اَوِ الْمُعَيَّنُ فَلَا دَلَالَةَ عَلَيْهِ وَكَذَا مَاقِيْلَ اِنْ اُرِيْدَ الْكُلُّ فَلَا يَكُوْنُ هٰذَا الْعِلْمُ حَاصِلًا لِاَحَدٍ اَوِ الْبَعْضُ فَيَكُوْنُ حَاصِلًا لِكُلِّ مَنْ عَرَفَ مَسْئَلَةً مِنْهُ وَالْمُرَادُ بِاَحْوَالِ اللَّفْظِ الْاُمُوْرُ الْعَارِضَةُ لَهٗ مِنَ التَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ وَالتَّعْرِيْفِ وَالتَّنْكِيْرِ وَغَيْرِ ذَالِكَ

ترجمہ: پس کہا اس علم معانی کے ذریعے لفظ عربی کے احوال پہچانے جاتے ہیں اور یعلم نہیں کہا، پس گویا کہ کہا کہ وہ ایسا علم ہے جس سے ادراکات جزئیہ کو استنباط کیا جاتا ہے اور یہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر ہر فرد کو اس معنی کے ساتھ پہچانا ہے کہ جو فرد ان احوال میں سے موجود ہو تو ہمارے لیے ممکن ہو کہ ہم اس علم کے ذریعے اس کی معرفت حاصل کر لیں۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ احوال بالفعل حاصل ہو جائیں کیونکہ غیر متناہی کا وجود محال ہے۔ اور اس صورت میں وہ اعتراض دور ہو جائے گا جو کیا گیا ہے کہ یعرف

سے مراد جمیع احوال کی معرفت ہے تو یہ محال ہے کیونکہ جمیع احوال غیر متناہی ہیں اور اگر بعض غیر معین احوال ہوں تو یہ تعریف مجہول کے ساتھ ہے اور اگر بعض معین ہوں تو اس پر کوئی دلالت نہیں ہے اور اسی طرح دور ہو جائے گا وہ اعتراض جو کیا گیا ہے۔ کہ اگر مراد کل احوال ہوں تو یہ علم کسی کو بھی حاصل نہیں ہوگا اور اگر بعض احوال مراد ہوں تو پھر یہ علم ہر اس شخص کو حاصل ہو جائے گا جو اس علم کے ایک مسئلہ کی بھی معرفت حاصل کر لے اور احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں یعنی تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ۔

وضاحت: والمصنف قد جری ــــــــــــ

سے اب اصل جو اعتراض تھا اس کا جواب دیا کہ ماتن کا مذہب یہ ہے کہ معرفۃ جزی کے ادراک کو کہتے ہیں اور یہاں بھی جزی کے ادراک کی بات ہے کیونکہ لفظ عربی کے احوال جزئیات ہوتے ہیں تو پھر یعرف ہی کہنا تھا نہ کہ یعلم فکانہ قال علم اب یہاں سے شارح تطبیق دیتا ہے اور پہلی عبارت جو دور رہے گی پھر ذکر کرتا ہے اور ذکر کرے گا کہ علم کا معنی ملکہ ہے اور لفظ عربی کے احوال جزئیات کیسے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ گویا ماتن نے یہ کہا کہ علم معانی ایک علم ہے اب لفظ میں تو نہیں بتایا کہ علم کا معنی ملکہ ہے لیکن معنی کر کے بتایا گیا وہ اسطرح کہ اس علم کے ذریعے ادراکات جزئیہ مستنبط کئے جاتے ہیں۔ پھر اعتراض ہوا کہ معرفت تو جزی کے ادراک کو کہا جاتا ہے خود ادراک جزئی کو تو معرفت نہیں کہا جاتا اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں تو مدرک جزئی ہوتا ہے لیکن چونکہ ادراک اس طرح ہوتا ہے جیسے مدرک ہو تو مدرک جب جزئی ہے پھر ادراک بھی جزی ہوگا لہٰذا جیسے معرفت جزی کے ادراک کو کہہ سکتے ہیں اس طرح ادراک جزی کو بھی معرفت کہہ سکتے ہیں۔

ھی معرفۃ کل فرد ــــــــــــ

سے شارح نے بتایا کہ وہ ادراک جزئی یہ ہے کہ احوال مذکورہ کے جو جزئیات ہیں ان میں سے ایک ایک فرد کی معرفت یہاں سے بھی اشارہ کر دیا کہ اصل میں تو مدرک جزی ہے پھر ادراک بھی جزی ہوتا ہے لہٰذا جزی ادراک کو بھی معرفت کہہ سکتے ہیں۔

بمعنی ان ای فرد یوجد منھا ــــــــــــ

سے دو طرح کے اعتراضوں کے شارح نے جواب دیے پہلا اعتراض یہ ہے کہ احوال کی جو لفظ عربی کی طرف

اضافت ہے یہ اضافت استغراق کی ہوگی یا عہد ذہنی کی یا عہد خارجی کی ہوگی۔ یہ تینوں نہیں بن سکتیں۔ استغراق کی تو اس لئے نہیں بن سکتی کہ اگر استغراق کی ہو تو معنی یہ بنے گا کہ علم معانی علم ہے کہ اس کے ساتھ جمیع احوال لفظ عربی کے معلوم کئے جاتے ہیں حالانکہ لفظ عربی کے احوال غیر متناہی ہیں کیونکہ آخرت میں بھی یہی زبان ہوگی تو کہیں احوال ختم ہی نہیں ہوں گے اور غیر متناہی کا علم بالفعل محال ہے اور عہد ذہنی کی اس لئے نہیں بن سکتی کہ جب اضافت عہد ذہنی کی ہوگی تو پھر بعض غیر معین احوال مراد ہوں گے یہ درست نہیں ہے کیونکہ ماتن نے ان کے ساتھ علم معانی کی تعریف کی ہے اب اگر یہ مراد ہوں تو پھر تعریف بالمجہول لازم آجائے گی حالانکہ مجہول کے ساتھ تعریف منع ہوتی ہے اور عہد خارجی کی اضافت اس لئے نہیں بن سکتی کہ جب عہد خارجی کی اضافت ہوگی تو ایک فرد معین ہوگا اور معین پر تو لفظ احوال کی کوئی دلالت نہیں اور نہ معین پر کوئی قرینہ ہے؟ دوسرا اعتراض یہ جبکہ احوال اللفظ میں جمیع احوال مراد ہیں یا بعض احوال اگر جمیع ہو تو یہ معنی بنے گا کہ علم معانی کے ساتھ لفظ عربی کے جمیع احوال کا علم آتا ہے حالانکہ یہ تو غلط ہے کیونکہ جمیع احوال غیر متناہی ہیں ان کا علم کب آسکتا ہے اور بعض اس لئے نہیں لے سکتے کہ بعض مراد ہو تو پھر جو آدمی لفظ عربی کا صرف ایک حال جانتا ہو اسے بھی علم معانی کا عالم کہیں حالانکہ اسے علم معانی کا عالم نہیں کہہ سکتے؟ اس کا شارح نے جواب دیا کہ پہلے اعتراض میں ہم یہ شق لیتے ہیں کہ یہ اضافت استغراق کی ہے اور دوسرے اعتراض میں یہ شق لیتے ہیں کہ احوال سے سارے احوال مراد نہیں رہا یہ کہ ہم نے جو کہا کہ علم معانی سے لفظ عربی کے جمیع احوال کا علم آتا ہے تو بالفعل نہیں بلکہ بالقوہ علم آتا ہے۔ مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان احوال سے جو بھی کوئی جزی اس علم معانی کے عالم پر پیش کی جائے گی تو علم معانی کی وجہ سے اسے ایسی قوت حاصل ہوگی جس کی وجہ سے وہ اس جزی کو معلوم کرلے گا لہٰذا اس طرح غیر متناہی احوال حاصل ہو سکتے ہیں۔

والمراد باحوال اللفظ۔۔۔۔۔۔۔۔۔

پہلے شارح نے معرفت کا معنی کیا کہ جزئیات کا ادراک اب اس معرفت کا مصداق ذکر کرتا ہے کہ لفظ عربی کے احوال اور جزئیات کیا ہیں بتایا کہ جو لفظ عربی کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تنکیر، تعریف تقدیم وتاخیر وغیرہ یہ سارے الفاظ عربی کے احوال ہیں۔

عبارت: وَوَصَّفَ الْاَحْوَالَ بِقَوْلِهٖ الَّتِي بِهَا يُطَابِقُ اللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْاَحْوَالِ الَّتِي لَيْسَتْ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ كَالْاِعْلَالِ وَالْاِدْغَامِ وَالرَّفْعِ وَالنَّصْبِ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ مِمَّا لَابُدَّ مِنْهُ فِي تَادِيَةِ اَصْلِ الْمَعْنٰى وَكَذَا الْمُحْسِنَاتُ الْبَدِيْعِيَّةُ مِنَ التَّجْنِيْسِ وَالتَّرْصِيْعِ وَنَحْوِهِمَا مِمَّا يَكُوْنُ بَعْدَ

رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ وَهُوَقَرِيْنَةٌ خُفِيَّةٌ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَاَنَّهُ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ الْاَحْوَالُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَايُطَابِقُ بِهَااللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ اِذْلَو لَااِعْتِبَارَهٰذِهِ الْحَيْثِيَّةِ لَلَزِمَ اَنْ يَّكُوْنَ عِلْمُ الْمَعَانِي عِبَارَةً عَنْ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَحْوَالِ بِاَنْ يُّتَصَوَّرَمَعْنَى التَّعْرِيْفِ وَالتَّنْكِيْرِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ مَثَلًاوَّهٰذَاوَاضِحٌ لُزُوْمًاوَفَسَادًاوَبِهٰذَايَخْرُجُ عِلْمُ الْبَيَانِ مِنْ هٰذَاالتَّعْرِيْفِ لِاَنَّ كَوْنَ اللَّفْظِ حَقِيْقَةً اَوْمَجَازًااَوْ كِنَايَةً مَثَلًاوَاِنْ كَانَتْ اَحْوَالًالِلَّفْظِ قَدْيَقْتَضِيْهَا الْحَالُ لٰكِنْ لَايُبْحَثُ عَنْهَافِي عِلْمِ الْبَيَانِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا يُطَابِقُ بِهَااللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ اِذْلَيْسَ فِيْهِ اَنَّ الْحَالَ الْفُلَانِي يَقْتَضِي اِيْرَادَ تَشْبِيْهٍ اَوِاسْتِعَارَةٍ اَوْكِنَايَةٍ اَوْ نَحْوِ ذَالِكَ

ترجمہ: اور ماتن نے احوال کا وصف بیان کیا اپنے اس قول سے کہ جن کی وجہ سے لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے (اور یہ) احتراز ہے ان احوال سے جن میں یہ صفت نہیں ہے جیسے اعلال، ادغام، رفع، نصب اور اس کے مشابہ وہ احوال کہ جن کی رعایت اصل معنی مرادی کے ادا کرنے میں ضروری ہے اور ایسے ہی محسنات بدیعیہ یعنی صنعت تجنیس وترصیع اور ان دونوں جیسی وہ چیزیں جو کہ رعایت مطابقت کے بعد ہوتی ہیں اور یہ وصف قرینہ خفیہ ہے اس پر کہ مراد یہ ہے کہ یہ علم معانی ایسا علم ہے کہ اس کے ساتھ ان احوال کی اس حیثیت سے معرفت حاصل ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ اگر اس حیثیت کا اعتبار نہ ہو تو لازم آئے گا کہ علم معانی ان احوال کی معرفت سے عبارت ہو بایں صورت کہ تعریف وتنکیر، تقدیم اور تاخیر کے معانی کا تصور کیا جائے اور یہ لزوم اور فساد کے اعتبار سے واضح ہے اور اس قید کی وجہ سے اس تعریف سے علم بیان خارج ہو جاتا ہے کیونکہ لفظ کا حقیقت ومجاز یا کنایہ ہونا مثلاً اگر چہ یہ لفظ کے احوال ہیں جن کو حال چاہتا ہے لیکن علم بیان میں ان احوال سے اس حیثیت سے بحث نہیں ہوتی کہ لفظ ان کی وجہ سے مقتضی الحال سے مطابق ہوتا ہے کیونکہ علم بیان میں یہ نہیں ہوتا کہ فلاں حال تشبیہ، استعارہ یا کنایہ وغیرہ لانے کا تقاضا کرتا ہے۔

وضاحت: ووصف الاحوال بقوله التي بهلــــــــــــــ

پہلے دو بحثیں آ گئیں ایک بحث یعرف میں کہ یعرف کہا اور یعلم نہیں کہا اور دوسری بحث یہ تھی کہ احوال کی اضافت استغراقی ہے یا عہد ذہنی ہے یا عہد خارجی ہے جمیع احوال یا بعض احوال مراد ہیں۔ یہاں سے تیسری بحث ہے جس کی تفصیل

یہ ہے کہ ایک اعتراض ہوا کہ التی بہا یطابق یہ احوال کی صفت کیوں ذکر کی؟ اس کا شارح نے جواب دیا اگر احوال کی صفت نہ لاتے اور صرف علم کی تعریف کرتے کہ وہ علم ہے جس سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں تو پھر علم صرف نحو بدیع اور علم بیان سب پر یہ تعریف سچی آجاتی کیونکہ علم صرف سے بھی لفظ عربی کے احوال ادغام اعلال معلوم ہوتے ہیں اسی طرح نحو سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں یعنی رفع، نصب، جمع مثنی تمیز وغیرہ اس طرح علم بدیع سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں مثلاً ترصیع تجنیس ہیں اور اسی طرح علم بیان سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں مثلاً مجاز حقیقت استعارہ وغیرہ وغیرہ جب شارح یہ صفت لے آئے اس صفت کے لانے کے بعد تعریف ان علوم پر صادق نہیں آئے گی اب یہ سمجھنا ہے کہ کس طرح ان علوم پر یہ تعریف درست نہیں آئے گی تو وہ اس طرح کہ علم معانی کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ علم ہے جس کے ساتھ لفظ عربی کے وہ احوال معلوم ہوتے ہیں جن کے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے لہٰذا صرف نحو سے جو لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں ان احوال کے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوتا مثلاً صرف اعلال ہو اور ادغام ہو اسی طرح رفع نصب صحیح ہوں پھر بھی لفظ مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ یہ احوال جو نحو صرف سے معلوم کئے جاتے ہیں ان کو صرف معنی اصلی میں دخل ہوتا ہے معنی اصل کا قیام کا ثبوت ہوتا ہے زید کے لئے تو جب زید قائم (بالرفع) کہیں گے تو معنی اصلی سمجھ آئے گا اگر زید قائم (بالجر) پڑھیں تو اسے معنی اصل نہیں سمجھ آئے گا۔

کذا المحسنات الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے بتایا کہ علم بدیع بھی نکل گیا وہ اس طرح کہ علم بدیع سے لفظ عربی کے جن احوال کا علم آتا ہے مثلاً تجنیس ترصیع وغیرہ تو یہ سارے احوال مقتضی حال کی مطابقت کے بعد ہوتے ہیں ان احوال کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوتا۔

وھو قرینۃ خفیۃ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ علم معانی کی تعریف کی گئی ہے کہ وہ علم جس سے لفظ عربی کے وہ احوال معلوم ہوتے ہیں جن کے سبب سے لفظ عربی مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اور لفظ عربی کے احوال تم نے جو ذکر کئے تقدیم تاخیر تعریف تنکیر تاکید وغیرہ ان میں احوال کی اضافت ہے لفظ کی طرف اور مضاف مضاف الیہ کا علم تصور ہوتا ہے لہٰذا مطلب یہ بنے گا کہ علم معانی ان احوال کی معرفۃ پہچان اور تصور کا نام ہے مثلاً تقدیم کی تعریف کیا ہے تاخیر، تعریف اور تنکیر کے کیا معانی ہیں صرف یہ علم معانی سے معلوم ہوگا حالانکہ علوم سارے تصدیقات کے بعد آتے ہیں نہ

کہ تصورات کے بعد آتے ہیں؟ اس کا شارح نے جواب دیا صفت خبر کے درمیان اور مبتدا موصوف کے درمیان اتحاد ذاتی تغایر اعتباری ہوتا ہے کیونکہ پہلے مخاطب کو جب خبر کا علم نہیں ہوتا تو خبر لاتے ہیں۔ اور زید قائم کہتے ہیں اور جب مخاطب کو زید کے قیام کا علم آ گیا تو صفت کر کے متکلم قائم زید القائم کہے گا تو التی بہا۔ یہ لفظ کی بظاہر صفت ہے اصل میں خبر ہے اور احوال اللفظ یہ موصوف اور مبتدا ہے تو یہ مطلب بنے گا علم معانی وہ ہے جس سے یہ قضیہ (ہذا الاحوال) مبتداء من حیث انہا یطابق نہا اللفظ مقتضی الحال یہ خبر ہے۔ احوال اللفظ یہ موصوف معلوم کہا جائے گا لہٰذا علم معانی سے تصدیق کا فائدہ آئے گا نہ کے تصور کا۔

وهذا واضع لزوماً ــــــــــ

کا مطلب ہے کہ اگر متن کی عبارت کا یہ قضیہ نہ بنایا جائے پھر یقیناً یہ بات لازم آئے گی کہ علم معانی تصور کا فائدہ دیتا ہے اور اس کا فساد ظاہر ہے۔

وهذا يخرج علم البيان ــــــــــ

سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا کہ علم الصرف نحو تو تعریف سے نکل جائیں گے لیکن علم بیان تو نہیں نکلتا کیونکہ علم بیان سے لفظ عربی کے جو احوال معلوم ہوتے ہیں ان کی وجہ سے بھی لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے؟ اس کا شارح نے جواب دیا کہ اس التی یطابق والی قید سے علم بیان بھی نکل گیا وہ اس طرح کہ یہ معروف قانون ہے کہ حکم مشتق پر علت مبدا اشتقاق ہوتا ہے تو حکم یہاں یعرف ہے اور مشتق التی بہا یطابق الخ ہے لہٰذا معرفت کی علت مطابقت ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی وہ علم ہے کہ جس سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ لفظ ان احوال کے ساتھ مقتضی حال کے مطابق ہو علم بیان سے لفظ کے جن احوال کا علم آتا ہے تو ان کے ساتھ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے لیکن یہ بحث اس حیثیت سے نہیں ہوتی بلکہ وہاں بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ معنی واحد کو تراکیب مختلفہ سے کیسے تعبیر کیا جائے۔

عبارت: فَاِنْ قُلْتَ اِذَا كَانَ اَحْوَالُ اللَّفْظِ هِيَ التَّاكِيْدُ وَالذِّكْرُ وَالْحَذْفُ وَنَحْوُ ذٰلِكَ وَهِيَ بِعَيْنِهَا الْاِعْتِبَارُ الْمُنَاسِبُ الَّذِي هُوَ مُقْتَضَى الْحَالِ كَمَا يُفْصِحُ عَنْهُ لَفْظُ الْمِفْتَاحِ حَيْثُ يَقُوْلُ الْحَالَةُ الْمُقْتَضِيَةُ لِلتَّاكِيْدِ اَوِ الذِّكْرِ اَوِ الْحَذْفِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَكَيْفَ يَصِحُّ قَوْلُهٗ الْاَحْوَالُ الَّتِي بِهَا يُطَابِقُ اللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ وَلَيْسَ مُقْتَضَى الْحَالِ اِلَّا تِلْكَ الْاَحْوَالَ بِعَيْنِهَا قُلْتُ قَدْ تَسَامَحُوْا فِي

اَلْقَوْلِ بِاَنَّ مُقْتَضَى الْحَالِ هُوَ التَّاكِيْدُ اَوِالذِّكْرُ اَوِالْحَذْفُ وَنَحْوُ ذٰلِكَ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهَا هِيَ الَّتِي بِهَايَتَحَقَّقُ مُقْتَضَى الْحَالِ وَاِلَّافَمُقْتَضَى الْحَالِ عِنْدَ التَّحْقِيقِ كَلَامٌ مُؤَكَّدٌ وَكَلَامٌ يُذْكَرُفِيْهَا الْمُسْنَدُ اِلَيْهِ اَوْيُحْذَفُ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسُ۔

ترجمہ: پھر اگر تم کہو کہ لفظ کے احوال تاکید، ذکر، حذف وغیرہ ہی ہیں اور یہی احوال بعینہ اعتبار مناسب ہے جو بعینہ مقتضی الحال ہے جیسے اس کو لفظ مفتاح بھی واضح کرتا ہے کیونکہ کہ وہ کہتا ہے کہ حالت جو تاکید ذکر یا حذف کو چاہتی ہے تو پھر کیسے اس کا یہ قول درست ہے کہ وہ احوال جن کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ مقتضی حال بعینہ یہی احوال ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ انہوں نے اس قول میں تسامح کیا ہے کہ مقتضی حال وہ نفس تاکید، ذکر، حذف وغیرہ ہیں اور یہ تسامح اس بنیاد پر ہے کہ یہ تاکید ذکر وغیرہ وہ احوال ہیں کہ ان کی وجہ سے مقتضی حال ثابت ہوتا ہے ورنہ حقیقت میں مقتضی حال کلام مؤکد ہے اور ایسا کلام ہے جس میں مسند الیہ کو ذکر کیا جائے یا ایسا کلام ہے جس میں مسند الیہ یا مسند کو حذف کیا جائے اور اسی پر قیاس کرلو۔

وضاحت: فان قلت اذا كان احوال اللفظ ـــــــــــ

سے شارح اعتراض کرکے پھر جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہوا کہ علم معانی کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ علم ہے کہ جس کیساتھ لفظ عربی کے وہ احوال معلوم کئے جاتے ہیں کہ جن احوال کے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے تو یہاں تین چیزیں ہیں ایک احوال ہیں دوسرا مطابق بالکسر ہے اور تیسرا مطابق بالفتح ہے احوال تو مطابقت کا سبب ہیں باقی مقتضی حال مطابق بالفتح ہے اور لفظ مطابق بالکسر ہے ظاہر ہے کہ سبب مقتضی حال مطابق مطابق تینوں مغائر مغائر ہوں گے لیکن مذکورہ بالا وضاحت سے تم نے سبب اور مقتضی حال کو ایک بنا دیا وہ اس طرح کہ احوال سے مراد تقدیم تاخیر تعریف تنکیر تاکید وغیرہ اور پہلے بیان کر آئے کہ تاخیر تقدیم وغیرہ یہی مقتضی حال ہیں جیسے کہ صاحب مفتاح کی عبارت سے بھی یہی ظاہر ہے جہاں اسنے کہا حالۃ جو مقتضی ہے تاکید یا ذکر یا حذف کی اس سے واضح ہے کہ مقتضی تاکید حذف ذکر وغیرہ ہیں نتیجہ یہ نکلا کہ سبب اور مقتضی ایک بن گئے لہٰذا ماتن کی متن کی جو عبارت ہے التی بہا یطابق اللفظ مقتضی حال یہ عبارت غلط ثابت ہوجائے گی؟

قلت قد تسامحوا ـــــــــــ

سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ جو پہلے تاکید حذف ذکر وغیرہ کو مقتضی کہا گیا ہے یا صاحب مفتاح نے جوانکو مقتضی کہا ہے یہ انہوں نے مجاز بولا ہے پھر سوال کہ مجاز بولنے کے لئے علاقۃ کا ہونا ضروری ہے یہاں کون سا علاقہ ہے ؟شارح نے جواب دیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ احوال تاکید ذکر حذف تعریف تنکیر وغیرہ جو سبب ہیں مقتضی کے اور مقتضی مسبب ہے تو ذکر سبب کا اور مراد مسبب لیا ہے اور مسبب کا اطلاق سبب پر مجاز آیا ہے ورنہ اصل میں تو مقتضی اور ہے اس معنی کے لحاظ سے پھر علیحدہ ہو جائیں گے۔ والا کا مطلب ہے کہ اگر تسامح نہ ہو تو پھر جزا محذوف ہے اس صورۃ میں ماتن کی عبارت التی الخ غلط ہو جائے گی۔

فمقتضی الحال الخ ـــــــــــــ

سے یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ مقتضی الحال اور سبب الگ الگ ثابت ہوں گئے (یا یہ کہ مقتضی حال ہے کیا چیز؟ شارح نے وضاحت کی) وہ اس طرح کہ مقتضی اصل میں کلام کلی ہے اور اگر مسند الیہ کے ذکر کو چاہتا ہے تو پھر کلام کلی ہوگی کہ کلام یذکر فیہ المسند الیہ اور حال مسند الیہ کے حذف کو چاہتا ہے تو اب کلام کلی کلام یحذف فیہ المسند الیہ ہوگی اسی طرح جو اور احوال ہیں ان میں ان کے مناسب کلام کلی ہوگی۔

عبارت: وَمَعْنَى مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ اَنَّ الْكَلَامَ الَّذِي يُورِدُهٗ الْمُتَكَلِّمُ يَكُوْنُ جُزْئِيًّا مِنْ جُزْئِيَاتِ ذٰلِكَ الْكَلَامِ وَيَصْدُقُ هُوَ عَلَيْهِ صِدْقُ الْكُلِّيِّ عَلَى الْجُزْئِيِّ مَثَلًا يَصْدُقُ عَلٰى اِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ اَنَّهٗ كَلَامٌ مُؤَكَّدٌ وَعَلٰى زَيْدٌ قَائِمٌ اَنَّهٗ كَلَامٌ ذُكِرَ فِيْهِ الْمُسْنَدُ اِلَيْهِ وَعَلٰى قَوْلِنَا اَلْهِلَالُ وَاللّٰهِ اَنَّهٗ كَلَامٌ حُذِفَ فِيْهِ الْمُسْنَدُ اِلَيْهِ فَظَاهِرٌ اَنَّ تِلْكَ الْاَحْوَالَ هِيَ الَّتِي بِهَا يَتَحَقَّقُ مُطَابَقَةُ هٰذَا الْكَلَامِ لِمَا هُوَ مُقْتَضَى الْحَالِ فِي التَّحْقِيْقِ فَافْهَمْ وَاَحْوَالُ الْاِسْنَادِ اَيْضًا مِنْ اَحْوَالِ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ كَوْنَ الْجُمْلَةِ مُؤَكَّدَةً اَوْ غَيْرَ مُؤَكَّدَةٍ اِعْتِبَارٌ رَاجِعٌ اِلَيْهَا وَتَخْصِيْصُ اللَّفْظِ بِالْعَرَبِيِّ مُجَرَّدُ اِصْطِلَاحٍ لِاَنَّ هٰذِهِ الصَّنَاعَةَ اِنَّمَا وُضِعَتْ لِمَعْرِفَةِ اَحْوَالِ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ لَا غَيْرُ۔

ترجمہ: اور کلام کے مقتضی حال کے ساتھ مطابق ہونے کا معنی یہ ہے کہ بے شک وہ کلام کہ جس کو متکلم لائے وہ جزئی ہو کلام کلی کی جزئیات میں سے اور وہ کلام کلی (جو مقتضی حال ہے) اس کلام جزئی پر صادق آئے۔ جیسے کلی کا صدق جزئی پر ہوتا ہے مثال کے طور پر (ان زیدا قائم) پر صادق آتا ہے کہ یہ کلام موکد ہے اور (زید قائم) پر صادق آتا ہے۔ کہ فرد و جزئی ہے اس کلام کی جس میں مسند الیہ کو ذکر کیا گیا ہو اور

ہمارے قول (الھلال واللہ) پر یہ صادق آتا ہے کہ فرد و جزئی ہے اس کلام کلی کی جس میں مسند الیہ کو حذف کیا گیا ہو اور ظاہر ہے کہ یہی احوال وہ ہیں جن کی وجہ سے اس کلام کی مقتضی حال حقیقی سے مطابقت ثابت ہوتی ہے پس سمجھو۔ اور اسناد کے احوال بھی لفظ ہی کے احوال میں سے ہیں۔ اس اعتبار سے کہ جملہ کا مؤکد یا غیر مؤکد ہونا یہ ایسا اعتبار ہے جو جملہ کی طرف راجع ہے (اور جملہ لفظ سے بنتا ہے) اور لفظ کو عربی کے ساتھ خاص کرنا محض اصطلاح ہے کیونکہ یہ فن (علم معانی) لفظ عربی کے احوال کو پہچاننے کے لیے وضع کیا گیا ہے نہ کہ غیر کے لیے۔

وضاحت: ومعنی مطابقة الکلام۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض ہوا کہ پہلے بلاغت فی الکلام کی تعریف کی گئی کہ کلام مقتضی حال کے مطابق ہو اور یہاں کہا گیا کہ مقتضی سے مراد کلام ہے تو اب بلاغت فی الکلام کی یہ تعریف بنے گی کہ کلام کلام کے مطابق ہو حالانکہ اسکا تو کوئی مطلب ہی نہیں؟ اس کا شارح نے اس طرح سے جواب دیا کہ بلاغت فی الکلام کی تعریف میں جو کلام ہے وہ کلام جزی ہے جو متکلم نے بولنی ہوگی اور مقتضی جو کلام ہے یہ کلام کلی ہے لہٰذا مطلب یہ بنے گا کہ کلام جزی کلام کلی کے مطابق ہو اب رہا یہ سوال کہ پہلے تو مطابق کا معنی اشتمال کیا تھا اب مطابقة کا معنی کیا ہوگا؟ جواب میں کہتا ہے کہ اس پر وہ کلام کلی سچی آتی ہے یا نہیں اگر سچی آتی ہے تو پھر یہ مطابقة ہوگی مقتضی حال کی۔۔۔۔اب کلام جزی پر کلام کلی کا حمل ہو اس کی مثال دیتا ہے کہ مثلاً تمہارا مخاطب منکر ہے تو تم نے کلام جزی یہ بولی کہ ان زیداً قائم لہٰذا یہاں کلام کلی کلام موکد ہے تو یہ کلام موکد ان زیداً قائم پر سچی آتی ہے کہا جاتا ہے کہ ہذا کلام موکد اسی طرح حال مسند الیہ کے ذکر کو چاہتا ہو لہٰذا مسند الیہ کو ذکر کر کے زید قائم کہا جائے گا یہاں کلام کلی کلام ذکر فیہ المسند الیہ ہے زید قائم پر اسکا حمل درست ہے کہا جا سکتا ہے ہذا کلام ذکر فیہ المسند الیہ اسی طرح حال مسند الیہ کے حذف کو چاہتا ہو تو پھر حذف کر دیا جائے گا اور الہلال واللہ کہا جائے گا اور ہذا کو حذف کر دیا گیا تو یہاں کلام کلی یہ ہوگی کہ کلام حذف فیہ المسند الیہ تو الہلال واللہ پر سچی آتی ہے کہہ سکتے ہیں کہ ہذا کلام حذف فیہ خبر المسند الیہ۔

فظاهر ان تلك الاحوال۔۔۔۔۔۔۔

پہلے شارح نے احوال اور مقتضی کے درمیان سبب مسبب والا علاقہ ذکر کیا تھا کہ مقتضی تب متحقق ہوتا ہے کہ جب احوال ہوں یہاں سے ذکر کرتا ہے کہ یہاں سبب مسبب والا علاقہ یوں بن سکتا ہے کہ متکلم پہلے ان زیداً قائم کہے گا اور تاکید

ئے گا تب کلام کلی کلام موکد اس پر سچی آتی ہے اگر متکلم ان زیداً قائم نہیں کہے گا تو پھر کلام موکد اس پر کیسے سچی آئے گی اسی طرح تم مسندالیہ کو ذکر کرو گے اور حذف کرو گے تو اس پر کلام ذکر یا حذف فیہ المسند الیہ سچا آئے گا۔

فانهم ـــــــــــــ

سے شارح نے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا اعتراض یہ کہ تم نے کلام کلی مطابق بالفتح اور کلام جزی کو مطابق بالکسر بنایا تو یہ تم نے مناطقہ کی اصطلاح کی مخالفت کیوں کی ہے کیونکہ مناطقہ کلی مطابق بالکسر اور جزی کو مطابق بالفتح بناتے ہیں کیونکہ ہمیشہ جس کا حمل ہو وہ مطابق بنانا چاہیے؟ اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب تو یہ ہے کہ اصطلاحوں کا ایک ہونا کوئی ضروری نہیں دوسرا جواب یہ ہے کہ تم نے جو مناطقہ کی مخالفت کی ہے تو یہ لفظی مجبوری ہے کیونکہ ماتن نے جو بلاغت کلام کی تعریف کی ہے کہ مطابقۃ الکلام لمقتضی الحال اس میں ہم مقتضی حال کو مطابق ہی بنا سکتے ہیں مطابق نہیں بنا سکتے ورنہ معنی تو ہم بھی منطقیوں کی طرح کرتے ہیں اور کلی جزی پر حمل کرتے ہیں۔

واحوال الاسناد ایضاً من احوال اللفظ ـــــــــــــ

تو پہلے چار بحثیں آ گئیں پہلی بحث یعرف میں دوسری بحث احوال اللفظ میں تیسری بحث تھی کہ التی احوال کی صفت کیوں بڑھادی تو بتادیا کہ علم صرف اور علم بیان علم بدیع کو نکالنے کے لیے اور چوتھی بحث تھی کہ احوال اللفظ تو مضاف مضاف الیہ ہیں پھر یہ مطلب ہوگا کہ علم معانی تصور کا مفید ہے اور اب پانچویں بحث ہے کہ مذکورہ بالا عبارت سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہوا کہ علم معانی سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں حالانکہ علم معانی سے معانی کے احوال بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے کہ اسناد کا یہ معنی ہوتا ہے تو اسناد کے احوال ہوتے ہیں کہ تاکید ہو یا نہ ہو تو یہ اسناد کے احوال کا علم بھی علم معانی سے آتا ہے پھر یہ کیوں کہا کہ علم معانی سے لفظ کے احوال معلوم ہوتے ہیں تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ اسناد معنی ہے اور علم معانی سے معنی کے احوال معلوم ہوتے ہیں اور تاکید نہ ہو تو پھر جملہ کو غیر مؤکدہ کہا جاتا ہے اور جملے کا تعلق الفاظ سے ہے اس سے ثابت ہوا کہ مذکورہ بالا احوال بالواسطہ لفظ کے احوال ہیں۔

وتخصیص اللفظ بالعربی الخ ـــــــــــــ

چھٹی بحث یہ ہے کہ اس میں شارح نے ایک نئے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ ماقبل میں کہا گیا کہ علم معانی کے ذریعہ سے لفظ عربی کے احوال معلوم کئے جاتے ہیں لفظ عربی کی قید لگانا درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ جو بھی لفظ خواہ عربی ہو یا عجمی بلا تخصیص سب کے احوال علم معانی سے معلوم ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ علم معانی ایک ہی علم ہے جس سے

عرب وعجم فائدہ اٹھارہے ہیں لہٰذا ماتن کو یہ قید (کہ علم معانی سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں) یہ قید لگانے کی ضرورت نہیں تھی جواب دیا کہ عربی کی قید احترازی نہیں یعنی اس سے عجمی لفظ کو نکالنا مقصود نہیں ہے بلکہ یہ اتفاقی قید ہے جو بھی لفظ ہو خواہ عربی ہو یا عجمی سب کے احوال علم معانی سے معلوم کیے جاتے ہیں پھر سوال ہوا کہ ماتن نے لفظ عربی کی تخصیص کیوں کی جواب علم معانی کی وضع لفظ عربی کے احوال کو معلوم کرنے کے لئے کی گئی ہے اس لئے لفظ کے ساتھ عربی کی قید لگ گئی تا کہ یہ بات اور شرافت لفظ عربی کی واضح ہو جائے۔

عبارت: وَاِنَّمَا عَدَلَ عَنْ تَعْرِيْفِ صَاحِبِ الْمِفْتَاحِ عِلْمُ الْمَعَانِي بِاَنَّهُ تَتَبُّعُ خَوَاصِ تَرَاكِيْبِ الْكَلَامِ فِي الْاِفَادَةِ وَمَايَتَّصِلُ بِهَا مِنَ الْاِسْتِحْسَانِ وَغَيْرِهٖ لِيُحْتَرَزَ بِالْوَقْفِ عَلَيْهَا عَنِ الْخَطَأِ فِي تَطْبِيْقِ الْكَلَامِ عَلٰى مَايَقْتَضِي الْحَالُ ذِكْرُهٗ لِوَجْهَيْنِ الْاَوَّلُ اَنَّ التَّتَبُّعَ لَيْسَ بِعِلْمٍ وَلَاصَادِقَ عَلَيْهِ فَلَايَصِحُّ تَعْرِيْفُ شَيْئٍ مِنَ الْعُلُوْمِ بِهٖ وَالثَّانِي اَنَّهٗ فَسَّرَ التَّرَاكِيْبَ بِتَرَاكِيْبِ الْبُلَغَاءِ حَيْثُ قَالَ وَاَعْنِي بِتَرَاكِيْبِ الْكَلَامِ التَّرَاكِيْبَ الصَّادِرَةَ عَمَّنْ لَهٗ فَضْلُ تَمْيِيْزٍ وَمَعْرِفَةٌ وَهِيَ تَرَاكِيْبُ الْبُلَغَاءِ وَلَاخِفَاءَ فِي اَنَّ مَعْرِفَةَ الْبَلِيْغِ مِنْ حَيْثُ هُوَ بَلِيْغٌ مُتَوَقِّفَةٌ عَلٰى مَعْرِفَةِ الْبَلَاغَةِ وَقَدْ عَرَّفَهَا فِي كِتَابِهٖ بِقَوْلِهٖ الْبَلَاغَةُ هِيَ بُلُوْغُ الْمُتَكَلِّمِ فِي تَأْدِيَةِ الْمَعَانِي حَدًّا لَهٗ اِخْتِصَاصٌ بِتَوْفِيَةِ خَوَاصِ التَّرَاكِيْبِ حَقَّهَا وَاِيْرَادُ اَنْوَاعِ التَّشْبِيْهِ وَالْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ عَلٰى وَجْهِهَا فَاِنْ اَرَادَ بِالتَّرَاكِيْبِ فِي تَعْرِيْفِ الْبَلَاغَةِ تَرَاكِيْبَ الْبُلَغَاءِ وَهُوَ الظَّاهِرُ فَقَدْ جَاءَ الدَّوْرُ وَاِنْ اَرَادَ غَيْرَهَا فَلَمْ يُبَيِّنْهُ

ترجمہ: اور ماتن نے علم معانی کی اس تعریف سے عدول کیا ہے جو صاحب مفتاح کی ہے (جو یہ ہے) کہ علم معانی طلب کرنا ہے کلام کی تراکیب کی اغراض کو باعتبار فائدہ دینے کے کہ یہ ترکیبیں کیسے فائدہ دیتی ہیں اغراض کا اور جو ان خواص کے ساتھ استحسان غیر استحسان لاحق ہوتے ہیں تا کہ یہ تتبع کرنے والا ان پر واقفیت کی وجہ سے بچ جائے خطاء سے کلام کو مطابق کرنے میں اس چیز کے ساتھ جس کے ذکر کو حال چاہتا ہے؟ دو وجھوں سے اول تتبع علم نہیں ہے اور نہ ہی یہ تتبع علم پر صادق آتا ہے پس علوم میں سے کسی شئی کی تعریف لفظ تتبع سے کرنا صحیح نہیں ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے تراکیب کی تفسیر تراکیب بلغاء سے کی ہے۔ کیونکہ اس نے کہا ہے کہ کلام کی تراکیب سے مراد وہ تراکیب ہیں جو صادر ہوں اس شخص سے جس کو فضل تمییز اور معرفت حاصل ہو اور یہ بلغاء کی تراکیب ہیں اور یہ بات مخفی نہیں کہ

بلیغ من حیث البلیغ کی معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف ہے اور حال یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے اپنی کتاب مفتاح میں بلاغت کی تعریف اپنے اس قول سے کی ہے کہ یہ بلاغت، متکلم کا معنی مرادی کو ادا کرنے میں ایسے درجہ تک پہنچنا ہے کہ اس درجہ کو اغراض کلام کے حق کو کامل کرنے کے ساتھ اختصاص حاصل ہے اور اقسام تشبیہ انواع مجاز و کنایہ کو صحیح طریقے سے ذکر کرنا ہے اگر ترکیب سے جو بلاغت کی تعریف میں واقع ہے تراکیب بلغاء مراد لیتا ہے اور ظاہر بھی یہی ہے تو دور لازم آ گیا اور اگر بلاغت کی تعریف میں واقع لفظ تراکیب سے مراد تراکیب بلغاء کے غیر کو لیتا ہے تو اسے اس نے واضح بیان نہیں کیا ہے ہ

وضاحت: وانما عدل عن تعریف صاحب المفتاح ــــــــــــ

سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا یہ تلخیص المفتاح سکا کی کی شہرہ آفاق کتاب مفتاح العلوم کی تلخیص ہے صاحب مفتاح نے جو تعریف کی ہے صاحب تلخیص بھی وہی کرتا ہے اس نے اور تعریف کیوں کی ہے شارح نے اس کا دو وجوہ سے جواب دیا ماتن کے اس عدول کا جو اس نے صاحب مفتاح کی تعریف سے کیا ہے۔ جواب کی تفصیل سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ صاحب مفتاح نے علم معانی کی کیا تعریف کی ہے اس نے تعریف یہ کی ہے کہ کلام کی جو تراکیب ہوتی ہیں ان تراکیب کے مخصوص خواص ہوتے ہیں مثلاً فلان ترکیب کا کیا خاصہ ہے ان خواص سے معانی ثانیہ (یعنی یہ معلوم کرنا کہ یہ ترکیب بولیں اس سے اہل عرب کے فصحاء اور بلغاء کی کیا مراد ہوتی ہے مثلاً ان زیدا قائم بولیں تو دفع انکار مطلوب ہوتا ہے صرف زید قائم کہیں تو مطلوب صرف زید کے لئے قیام کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ دفع انکار)۔

فی الافادۃ ــــــــــــ

یہ تتبع کے متعلق ہے یعنی حصول فائدہ کے لئے خواص کو تلاش کرنا مثلاً یہ خاصہ کیا فائدہ دیتا ہے فلاں خاصہ کیا فائدہ دیتا ہے۔

وما یتصل بھا الخ ــــــــــــ

علم بدیع میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک یہ ایک مستقل علم ہے اور بعض کے نزدیک یہ علم معانی کے تابع ہے اور سکا کی کے نزدیک یہ علم معانی کے تابع ہے اس لئے یہ عبارت (کہ جو ان تراکیب کے ساتھ متصل ہو اس کا تتبع) سکا کی نے بڑھائی ہے تا کہ معلوم ہو جائے کہ علم بدیع علم معانی کے تابع ہے رہی یہ بات کہ وہ کون سی چیز ہے جو ان تراکیب کے ساتھ متصل ہوتی ہے وہ استحسان اور غیر استحسان ہے یعنی یہ معلوم کرنا کہ کون سی ترکیب اچھی ہوتی ہے اور کون سی نہیں جب

کوئی تعریف کرنی ہوتو کیسے کریں گے کسی کی ہجو کرنی ہوتو کیسے کریں گے۔

لیحترز بہ ـــــــــ

یہ بھی تتبع کے متعلق ہے یعنی کلام کی ترتیب کا تتبع اس لئے کیا جاتا ہے کہ کلام جو مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے تو اس تطبیق میں خطاء واقع ہوتی ہے اس خطاء سے بچنے کا ذریعہ تراکیب کے خواص کی واقفیت پر ہے ورنہ خطاء سے بچنا مشکل ہے۔

الاول الخ ـــــــــ

سے شارح نے پہلی وجہ عدول کی ذکر کی وہ یہ ہے کہ سکاکی نے تتبع کے ساتھ علم معانی کی تعریف کی لیکن تتبع کو علم نہیں کہا جا سکتا اس لئے کہ علم معانی کے تین معانی ماقبل میں مذکور ہو چکے مسائل ادراک ملکہ تتبع ان میں سے کسی سے نہیں یہی وجہ ہے کہ تتبع کا ان میں سے کسی پر حمل نہیں ہوسکتا لہٰذا تتبع کے ساتھ علم معانی کی تعریف کرنا جائز نہیں نیز تعریف یا ذاتیات کے ساتھ ہوسکتی ہے یا ان عرضیات کے ساتھ جو معرف پر محمول ہوں (جسے تعریف بالازم کہا جاتا ہے) کیونکہ تتبع نہ ذاتی ہے نہ عرضی۔

والثانی انه فسر لتراکیب الخ ـــــــــ

سے دوسری وجہ عدول ذکر کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحب مفتاح والی تعریف کرنے سے یا تو دور یا تعریف بالمجہول لازم آئے گی (اس تعریف میں دور کیسے ہے وہ اس طرح صاحب مفتاح نے علم معانی کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا ہے پھر صاحب مفتاح نے بذات خود ہی ذکر بھی کر دیا کہ تراکیب سے میری مراد تراکیب البلغاء ہے اس صورت میں علم معانی کی معرفت تراکیب البلغاء پر ہوگی بلغاء بلیغ کی جمع ہے بلیغ بلاغت سے مشتق ہے تو پھر بلیغ کی معرفت بلاغت پر موقوف ہوگی۔

من حیث بلیغ ـــــــــ

کی قید اس لئے لگائی کہ بلیغ کی ذات کی معرفت بلاغت پر موقوف نہیں من حیث بلیغ بلیغ کی معرفت بلاغت پر موقوف ہے نتیجہ یہ نکلا کہ تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف ہے اور بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ موجود ہے۔ اس کے بارے میں ہم پوچھیں گے کہ اس سے کیا مراد ہے تراکیب البلغاء یا کوئی اور اگر تراکیب البلغاء مراد ہے تو پھر تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے واسطے تراکیب البلغاء پر موقوف ہوگی اس کا نام دور ہے جو توقف الشئی

علی نفسہ کہلاتا ہے اوراس کا بطلان واضح ہے۔لیکن یہ معنی کہ احوال لفظ کی طرف راجع ہیں وہ اسطرح کہ جب اسناد کی تاکید لائیں گے تو پھر ہم کہہ سکتے ہیں کہ الجملۃ مؤکدۃ اور تاکید بھی علم معانی کی تعریف میں آ گئی اور یہی مقصودہ باقی یہاں ایک دوسرا دور آسکتا ہے وہ مقصود نہیں تو وہ دوری ہے خود بلاغت کی تعریف میں بھی دور ہے وہ اس طرح کہ بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا ہے تو اگر تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہوں تو پھر بلاغت کی معرفت تراکیب البلغاء کی معرفت پر موقوف ہو جائے گی اور پہلے ہم بتا آئے ہیں کہ تراکیب البلغاء جو معانی کی تعریف میں ہے کہ معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف ہے تو بلاغت کہ معرفت تراکیب البلغاء کی معرف موقوف ہے بلاغت پر اور بلاغت کی معرفت تراکیب البلغاء پر موقوف ہے تو نتیجہ ہوگا کہ بلاغت کی معرفت موقوف ہے بلاغت کی معرفت پر یہ دوسرا دور بلاغت کی تعریف میں ہے اگر صاحب مفتاح کی مراد اس تراکیب سے جو تراکیب کا لفظ بلاغت کی تعریف میں ہے تراکیب البلغاء نہ ہو بلکہ کوئی اور مقصود ہو تو پھر صاحب مفتاح نے تو وہ نہیں ذکر کیا کہ کیا مراد ہے تو پھر بلاغت کی تعریف میں تراکیب مجہول ہو جائے گا اور اس تراکیب پر علم معانی کی تعریف والے تراکیب البلغاء کی معرفت موقوف تھی تو پھر وہ تراکیب البلغاء جو علم معانی کی تعریف میں ہے۔وہ بھی مجہول ہو جائے گا پھر علم معانی کی تعریف مجہول ہوگی تو تعریف بالمجہول لازم آئی جو کہ منع ہوتی ہے باقی خود بلاغت کی تعریف بھی تعریف بالمجہول ہو جائے گی باقی اب ذرا یہ سمجھنا ہے کہ صاحب مفتاح نے بلاغت کی کیا تعریف کی؟ تو انہوں نے یہ تعریف کی کہ حکم معنی کے اداء کرنے میں ایسی حد کو پہنچ جاتا ہے کہ اس حد کی خصوصیت ہو پھر بتایا کہ خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ کلام کی تراکیب کے جو خواص ہوتے ہیں ان کو ان کا پورا پورا حق دینا (یہ علم بلاغت کی تعریف میں معانی کا ذکر آ گیا کیونکہ بلاغت معانی بیان دونوں شامل ہے کیونکہ علم معانی میں یہ ہوتا ہے کہ خواص کو پورا حق دیا جاتا ہے اور ان کی پوری رعایت کی جاتی ہے) اور دوسری خصوصیت حد کی یہ ہے کہ تشبیہ کے جو انواع ہوتے ہیں مثلاً مجاز، کنایہ ان سب کو اپنی اپنی وجہ پر ذکر کرنا یعنی جیسے ان کو ذکر کرنا چاہیے تھا اسطرح ذکر کرنا (یہ بات بیان میں ہوتی ہے لہذا علم بلاغت کی تعریف میں بیان کا ذکر آ گیا) پھر یہاں صاحب مفتاح نے بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا ہے۔

عبارت: وَاُجِيْبُ عَنِ الْاَوَّلِ بِاَنَّهٗ اَرَادَ بِالتَّتَبُّعِ الْمَعْرِفَةَ كَمَاصَرَّحَ بِهٖ فِيْ كِتَابِهٖ اِطْلَاقًا لِلْمَلْزُوْمِ عَلَى اللَّازِمِ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّهٗ مَعْرِفَةٌ حَاصِلَةٌ مِنْ تَتَبُّعِ تَرَاكِيْبِ الْبُلَغَاءِ حَتّٰى اَنَّ مَعْرِفَةَ الْعَرَبِ ذٰلِكَ بِحَسْبِ السَّلِيْقَةِ لَايُسَمّٰى عِلْمَ الْمَعَانِيْ وَتَعْرِيْفَاتُ الْاُدَبَاءِ مَشْحُوْنَةٌ بِالْمَجَازِ وَعَنِ الثَّانِيْ بَعْدَ تَسْلِيْمِ دَلَالَةِ كَلَامِ السَّكَّاكِيِّ عَلٰى اَنَّهٗ فَسَّرَ التَّرَاكِيْبَ بِتَرَاكِيْبِ الْبُلَغَاءِ بِاَنَّ الْمُرَادَبِهَا تَرَاكِيْبُ الْبُلَغَاءِ

الْمَوْصُوْفِيْنَ بِالْبَلَاغَةِ وَمَعْرِفَتُهُمْ لَايَتَوَقَّفُ عَلٰى مَعْرِفَةِ الْبَلَاغَةِ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُوْرِ اِذْيَجُوْزُ اَنْ يُّعْرَفَ بِحَسْبِ عُرْفِ النَّاسِ اَنَّ اِمْرَأَ الْقَيْسِ مَثَلًابَلِيْغٌ فَيَتَتَبَّعُ خَوَاصَ تَرَاكِيْبِهٖ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّتَصَوَّرَالْمَعْنَى الْمَذْكُوْرَلِلْبَلَاغَةِ كَمَا يُمْكِنُ لِكُلِّ اَحَدٍمِّنَ الْعَوَامِ اَنْ يَعْرِفَ فُقَهَاءَ الْبَلَدِ فَيَتَتَبَّعَ اَقْوَالَهُمْ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَعْرِفَ اَنَّ الْفِقْهَ عِلْمٌ بِالْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ مُكْتَسَبٌ مِنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ

ترجمہ: اور پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ علامہ سکاکی کی تتبع سے مراد معرفت ہے جیسے کہ اس نے اس کی اپنی کتاب میں تصریح کی ہے یہ لازم وملزوم کے اطلاق کے باب سے ہے تنبیہ کرتے ہوئے اس بات پر کہ علم معانی ایسی معرفت ہے جو بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے حاصل ہوتی ہے حتی کہ عربوں کو جو خواص تراکیب کی معرفت فطرت اصلیہ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اسے علم معانی سے موسوم نہیں کیا جاتا ہے اور اصحاب ادب کی تعریفیں مجاز سے بھری ہوئی ہیں۔

اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ کلام سکاکی کی دلالت اس پر ہے کہ اس نے تراکیب کی تفسیر تراکیب بلغاء سے کی ہے تو اس کی تراکیب سے مراد ان بلغاء کی تراکیب ہیں جو بلاغت کیساتھ موصوف ہیں کیونکہ ان بلغاء کی معرفت بلاغت بالمعنی مذکور کی معرفت پر موقوف نہیں کیونکہ یہ جائز ہے کہ باعتبار عرف عوام کے طالب علم معانی پہچان لے کہ امرو القیس بلیغ ہے اور پھر اس کی تراکیب کے خواص کو طلب کرے بغیر بلاغت اصطلاحی کے معانی کو پہچانے جیسے کہ جائز ہے ممکن ہے عوام میں سے ہر ایک کے لیے کہ وہ اپنے شہر کے فقہاء کو پہچان کر ان کے اقوال کا اتباع کرے بغیر اس کے کہ اس عامی کو یہ معرفت ہو کہ فقہ اصطلاح میں احکام شرعیہ فرعیہ کے ایسے علم کو کہتے ہیں جو اپنے دلائل تفصیلیہ سے حاصل ہو اور یہ ظاہر ہے۔

وضاحت: واجیب عن الاول ـــــــــــــــ

تو پہلے شارح نے صاحب مفتاح کی تعریف پر دووجوہ سے اعتراض کیا تو کسی نے ان کا جواب دیا تھا یہاں شارح وہ جواب نقل کرتا ہے وہ جواب یہ ہے کہ تتبع سے صاحب مفتاح کی مراد معرفت ہے اس کا اپنا معنی مراد نہیں اس لیے شارح تتبع کی علت مصحح ہے اور علت باعثہ بھی ذکر کرتے ہو کہتا ہے کہ تتبع کا ذکر کرنا درست ہے کیونکہ تتبع کو معرفت لازم ہے

تو مجاز اذکر ہے ملزوم کا مراد لازم ہے اور یہی توجیہ درست ہے اسے اگر چہ خود تتبع کا بولنا معنی تو ٹھیک نہیں ہوا لیکن جو تتبع سے مراد ہے یعنی معرفت اس کی وضاحت درست ہوئی ہے اور۔۔۔۔۔

تنبیھا الخ۔۔۔۔۔۔۔

(یہ اطلاق کا مفعول لہ ہے) سے علت باعثہ ذکر کی کہ چلو درست تو تھا لیکن تتبع کا لفظ بولا کیوں معرفت یا علم کا لفظ سرے سے کہتا اس کا جواب دیا کہ لفظ عربی کے احوال کی معرفت دو قسم کی ہوتی ہے ایک وہ معرفت کہ سلیق طبع سے جو لفظ عربی کے احوال کی معرفت سے آتی ہے جیسے کہ خالص عرب ہوتے ہیں اور دوسری وہ جو بلغاء کی تتبع سے احوال لفظ عربی کی معرفت آتی ہے تو صاحب مفتاح نے اس پر تنبیہ کرنی تھی کہ جو معرفت احوال لفظ عربی کی سلیق طبع سے آتی ہے اسے علم معانی نہیں کہتے علم معانی لفظ عربی کے احوال کی اس معرفت کو کہتے ہیں جو بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے آتی ہے پھر اعتراض ہوا کہ یہ تو مجاز ہے صاحب مفتاح نے تعریف میں مجاز کا استعمال کیا ہے حالانکہ تعریفوں میں مجاز کا استعمال منع ہوتا ہے۔ شارح نے۔۔۔۔۔

تعریفا ت الادباء۔۔۔۔۔۔۔

سے اس کا جواب دیا کہ یہ قاعدہ مناطقہ کا ہے باقی ادیب اس کی پرواہ نہیں کرتے کیونکہ ادیبوں کی تعریفیں تو مجازات سے بھری پڑی ہیں۔

وعن الثانی۔۔۔۔۔۔۔

تو یہاں سے دوسری وجہ سے اعتراض کا جواب دیتا ہے وہ یہ ہے کہ یہاں سے اعتراض کا دو باتوں پر مدار تھا ایک تو اس پر کہ صاحب مفتاح نے خود تراکیب الکلام کی تفسیر کی کہ میری مراد تراکیب سے تراکیب البلغاء ہیں اور دوسری بات کہ تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت پر موقوف ہے اور بلاغت کا پھر صاحب مفتاح نے جو معنی کیا اس میں پھر تراکیب کا لفظ آیا تو بلاغت کی تعریف کی وجہ سے دور یا تعریف بالمجہول لازم آ گئی پھر دوسری وجہ سے جو اعتراض ہے اس کے دو جواب دیتا ہے پہلا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم بھی نہیں کرتے کہ صاحب مفتاح نے تراکیب کی تفسیر تراکیب البلغاء کے ساتھ کی ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے تو صرف اتنا کہا کہ تراکیب سے میری مراد وہ تراکیب ہیں کہ جو اس شخص سے صادر ہوں جسے زیادہ تمیز اور معرفت ہو باقی بعد میں جو کہا کہ وہی تراکیب البلغاء یہ جملہ مستانفہ ہے اور صاحب مفتاح نے صرف تعین کر دیا کہ وہ پھر کون سی تراکیب ہوں گی تو بتایا کہ وہ بلغاء کی تراکیب ہیں باقی یہ مطلب نہیں کہ بلغاء کی تراکیب ہی ہیں۔ محققین نے فرمایا

کہ یادرکھو کہ جہاں بعد تسلیم کا لفظ بولے تو فوراً سمجھنا چاہیے کہ یہاں دو جواب ہیں اور دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ صاحب مفتاح نے تراکیب الکلام کی تفسیر تراکیب البلغاء کے ساتھ کی ہے لیکن پھر تم نے جو کہا کہ تراکیب البلغاء کی معرفت صرف بلاغت کے معنی جو صاحب مفتاح نے ذکر کیا اس پر موقوف ہے ٹھیک نہیں ہے۔ تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے اس معنی کے بغیر بھی آسکتی ہے (باقی عبارت میں شارح نے اور طرح کی تقریر کی بلیغ کی معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف نہیں بلکہ اور دو چیزوں سے بھی بلیغ کی معرفت آسکتی ہے مطلب ایک ہی ہے اس کی مثال دی کہ کبھی تو عرف عام سے تراکیب البلغاء کی معرفت آتی ہے مثلاً ایک انسان نے لوگوں سے سنا کہ امراء القیس بلیغ ہے تو پھر وہ انسان امراء القیس کی کلام کی تراکیب کے خواص کا تتبع کرتا رہا کہ یہاں اس طرح کلام کرتا ہے۔ وہاں اس طرح کلام کی اس طرح کلام کیا ہے تو پھر اس انسان کو تراکیب البلغاء کی معرفت تو آجائے گی خواہ وہ آدمی بلاغت کا یہ معنی مذکور جانتا نہیں اور اس سے بڑھ کر شارح نے یہ مثال دی ہے جیسے ایک ان پڑھ آدمی علماء کی مجلس میں بیٹھا رہتا ہے تو علماء کے فقروں کو سن سن کر اس کو فقہاء کی تراکیب کا علم تو آجائے گا کہ فلاں مسئلے میں فلاں امام کا یہ مذہب ہے فلاں کا یہ مذہب ہے حالانکہ اس آدمی کو فقہ کی تعریف کی معرفت تک نہیں ہے کہ فقہ ایک علم ہے احکام شرعیہ فرعیہ کا جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوتا ہے۔

عبارت: وَاَقُوْلُ لَایُفْهَمُ مِنْ قَوْلِهٖ بِتَوَفِّيَةِ خَوَاصِ التَّرَاكِيْبِ حَقَّهَا اِلَّااَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ الْمُتَكَلِّمُ بِحَيْثُ يُوْرِدُ كُلَّ تَرْكِيْبٍ لَّهٗ فِي الْمَوْرِدِ الَّذِي يَلِيْقُ بِهٖ وَالْمَقَامِ الَّذِي يُنَاسِبُهٗ بِاَنْ يَّسْتَعْمِلَ مَثَلًااِنَّ زَيْدًاقَائِمٌ اِذَاكَانَ الْمُخَاطَبُ شَاكًّااَوْمُنْكِرًااَوَوَاللّٰهِ اِنَّهٗ لَقَائِمٌ فِيْمَا اِذَاكَانَ مُصِرًّا وَزَيْدًااضَرَبْتُ فِيْمَا اِذَاكَانَ الْمُخَاطَبُ حَاكِمًاحُكْمًامَشُوْبًابِصَوَابٍ وَخَطَأٍلِاَنَّ خَاصِيَّةَاِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ اَنْ يَّكُوْنَ لِنَفْيِ شَكٍّ اَوْاِنْكَارٍ وَخَاصِيَّةُ زَيْدًااضَرَبْتُ اَنْ يَّكُوْنَ لِحَصْرٍوَتَخْصِيْصٍ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَتَوَفِّيَتُهَا حَقَّهَا اَنْ يُوْرِدَالتَّرَاكِيْبَ فِي مَوْرِدِهٖ وَفِيْمَا هُوَ لَهٗ

ترجمہ: اور میں کہتا ہوں کہ نہیں مفہوم ہوتا ہے اس کے اس قول سے کہ بلاغت ادائیگی معنی میں ایسی حد کو پہنچنا ہے کہ اسے اختصاص حاصل ہو تراکیب کی اغراض کے حق کو کامل کرنے کا مگر یہ کہ یہ متکلم ادائیگی معنی میں ایسی حد کو پہنچے کہ اپنی ہر ترکیب کو اس کے لائق جگہ اور مناسب مقام میں لائے بایں صورت کہ اپنی کلام موکد (ان زیدا قائم) کو اس صورت میں استعمال کرے جبکہ متکلم کا مخاطب شاکی یا منکر ہو اور (واللہ

انہ لقائم) کو اس صورت میں استعمال کرے جبکہ اس کا مخاطب اپنے انکار پر مصر ہو اور (زید اضربت) کو ایسے مقام میں استعمال کرے جہاں اس کا مخاطب ایسا حکم کر رہا ہو جو حق و باطل کے ساتھ خلط ملط ہو۔ کیونکہ (ان زیدا قائم) کی خاصیت نفی شک اور رد انکار ہے اور زید اضربت کی خاصیت حصر و تخصیص پیدا کرنا ہے وغیرہ ذلک۔ پس تراکیب کے خواص کے حق کو کامل کرنا ہی ہے کہ متکلم اپنی ترکیب کو اپنے مورد اور اس مقام میں لائے جس کے لیے یہ ترکیب ہے۔

وضاحت: واقول لایفهم من قوله ــــــــــــ

یہاں سے شارح کی غرض یہ ہے کہ شارح ماتن پر بھی رد کرتا ہے اور جواب دینے والوں کا بھی رد کریگا کہ ماتن نے یہ کہا کہ علم معانی کی تعریف میں جو تراکیب ہیں اس سے مراد تراکیب البلغاء ہیں پھر کہا کہ اس کی معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف ہے تو بلاغت کی تعریف میں جو تراکیب کا لفظ ہے اس سے اگر تراکیب البلغاء مراد ہوں تو پھر دور لازم آئے گا اور اگر کوئی اور مراد ہو تو پھر تعریف بالمجہول لازم آئے گی مطلب یہ ہے کہ ماتن نے یہ تو تسلیم کر لیا کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہے اور بلاغت کی تعریف میں تراکیب البلغاء لے سکتے ہیں کیونکہ دونوں احتمال جو ذکر کئے گئے کہ تراکیب البلغاء مراد ہوگا یا کوئی اور تو اسے بھی شارح رد کرے گا اور اجیب والوں پر اس طرح رد کرے گا کہ اجیب والوں نے یہ تو خود تسلیم کیا کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے مراد تراکیب البلغاء مراد ہے پھر کہا کہ تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے اس معنی پر موقوف نہیں بلکہ اس کے بغیر عرف عام سے بھی تراکیب البلغاء کی معرفت آسکتی ہے۔ کیونکہ اگر تراکیب کی معرفت اس معنی پر موقوف ہو تو پھر یا دور یا تعریف بالمجہول لازم آجائے گی تو اس شارح رد کرے گا تو رد اس طرح کرے گا کہ ہم شق تو یہ اختیار کرتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں جو تراکیب ہیں اس سے مراد تراکیب البلغاء ہیں اور اسکی معرفت بلاغت کے اس معنی پر موقوف ہے جو بلاغت کا معنی صاحب مفتاح نے کیا پھر اعتراض کرو گے کہ بلاغت کی تعریف میں اگر تراکیب سے تراکیب البلغاء نہ ہو کوئی اور مراد ہو تو پھر چونکہ وہ تو صاحب مفتاح نے بیان نہیں کیا لہٰذا تعریف بالمجہول لازم آجائیگی تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا معنی تراکیب البلغاء نہیں بلکہ کوئی اور ہے اور اسے صاحب مفتاح نے بیان کیا ہے لہٰذا تعریف بالمجہول لازم نہیں آئی تو رد سے پہلے کچھ تمہید ہے اور وہ یہ ہے کہ متکلم بلیغ جو معانی ادا کرتا ہے تو وہ معانی متکلم کے اپنے ہوتے ہیں اس طرح ان معانی کو جن تراکیب الفاظ سے تعبیر کرتا ہے وہ الفاظ بھی متکلم کے اپنے ہوتے ہیں تو متکلم بلیغ تب ہوگا کہ معانی بھی اس کے اپنے ہوں اور الفاظ بھی اپنے

ہوں کیونکہ اگر معانی کسی اور کے الفاظ متکلم کے اپنے ہوں یا الفاظ اور کسی کے ہوں اور معانی متکلم کے اپنے ہوں یا دونوں اور کے ہوں تو پھر متکلم بلیغ نہیں ہوگا بلکہ جس کے معانی اور الفاظ ہیں وہ بلیغ ہوگا اور متکلم صرف ناقل ہوگا تو ناقل کوئی بلیغ نہیں ہوتا ورنہ پھر جو آدمی قرآن پڑھتا ہو اس کو بلیغ کہنا ہوگا اور دوسری تمہید میں یہ ہے کہ پہلے تو ہم نے بتایا تھا کہ صاحب مفتاح نے جو علم معانی کی تعریف میں خواص تراکیب کہا ہے تو خواص سے مراد معانی ثانی ہیں یعنی غرض مصوغ لہ الکلام ہیں تو اب شارح اشارہ کرے گا کہ خواص کا معنی معانی ثانیہ نہیں بلکہ خواص کا معنی بزرگی اور فضیلت ہے، اور بلاغت کی تعریف میں جو صاحب مفتاح نے کہا بلوغ المتکلم فی تادیۃ المعانی حدا اختصاص فمعنی بتوفیہ خواص التراکیب حقھا تو متکلم جس معنی کو ادا کریگا وہ معنی متکلم کا اپنا ہوگا اسی طرح جس ترکیب سے تعبیر کرے گا وہ ترکیب بھی متکلم کی اپنی ہوگی یہ نہیں کہ معانی اپنے ہوں اور تراکیب بلغاء کی ہوں کیونکہ اگر تراکیب البلغاء کی ہیں تو پھر بلیغ وہ ہوں گے جن کی تراکیب ہوں یہ متکلم تو بلیغ نہیں ہوگا تو اب جواب آ گیا کہ ہم کہتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہیں۔ اور تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے اس معنی پر موقوف ہے اب تم اعتراض کرو گے کہ اگر بلاغت کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء نہ ہوں کوئی اور مراد ہوں تو پھر اسے صاحب مفتاح نے بیان نہیں کیا پھر یہ تعریف بالمجہول ہے تو ہم کہتے ہیں کہ صاحب مفتاح نے بیان کیا ہے کہ تراکیب سے مراد تراکیب المتکلم ہیں اور قرینہ خود آگے ذکر کرے گا کہ تادیۃ کا لفظ قرینہ ہے اسی طرح ایراد کا لفظ بھی قرینہ ہے پھر نہ تو دور اور نہ تعریف بالمجہول لازم آئی تقریر تو ساری عبارت کی یہ ہے باقی کچھ باتیں عبارت میں ہیں وہ ملاحظہ ہوں شارح نے کہا کہ صاحب مفتاح نے جو عبارت کہی ہے کہ بتوفیۃ خواص التراکیب حقھا، صرف عبارت اس لئے نقل کی کہ بات تراکیب میں ہے تو پھر جس عبارت میں تراکیب کا لفظ ہے اس سے نقل کرنا ضروری تھا اس عبارت کا یہ معنی ہے کہ یہ متکلم اس حیثیت پر ہو کہ ہر ترکیب کو اپنی جگہ پر وارد کرے جو مقام اس ترکیب کے مناسب ہو۔

بان یستعمل مثلا ــــــــــــــ

سے شارح نے بتایا کہ متکلم خواص تراکیب کو انکا پورا حق کیسے دے گا اور ہر ترکیب کو اپنے مناسب مقام پر کیسے وارد کرے گا تو بتایا کہ اس طرح کہ مثلاً جب مخاطب منکر ہوگا یا مخاطب کو شک ہو تو پھر متکلم ان زیدا قائم کہے گا اور اگر مخاطب انکار پر مصر ہوگا تو پھر وہ اللہ ان زیدا قائم کہے گا اور اگر مخاطب حکم کے لحاظ سے مخلوط ہو مثلاً مخاطب کا خیال تھا کہ متکلم نے زید اور عمر دونوں کو مارا ہے تو زید کے بارے میں تو مخاطب کا خیال صواب تھا اور عمر کے بارے خطاء میں تھا تو پھر متکلم کہے گا کہ

زیداً ضربت۔

ان خاصیۃ ان زیداً قائم الخ ـــــــــــــــــ

سے شارح نے اس بات پر دلیل دی کہ مثلاً مخاطب منکر یا شک کرنے والا ہو تو پھر ان زیداً قائم کہے گا اسی طرح جب اصرار کرے گا انکار پر تو پھر واللہ ان زیداً قائم کہے گا اس لیے کہ ان زیداً قائم کی خاصیۃ بھی یہ ہے کہ یہ دفع شک اور دفع انکار کے لئے ہوتا ہے۔تو پھر مخاطب منکر یا شک کرنے والے کو ان زیداً قائم ہی کہتا ہے۔اسی طرح زیداً ضربت کی خاصیت ہی یہ ہے کہ حصر کے لئے ہوتا ہے پھر جب مخاطب کا حکم مختلف ہوگا تو پھر یہی کہیں گے۔

لان خاصیۃ ان زیداً قائم ان یکون لنفی الشك الخ ـــــــــــــــــ

اس عبارت سے شارح نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ یہاں خواص کا معنی معانی ثانیہ نہیں بلکہ بزرگی اور فضیلت ہے کیونکہ شارح نے کہا کہ ان زیدا قائم کی خاصیت یہ ہے کہ یہ نفی شک کے لئے ہوتا ہے تو جب یہ کہا کہ نفی شک کے لئے ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہو کہ خاصیت ہوگی اور نفی شک اور ہوگی کیونکہ اگر یہ مطلب ہوتا کہ خاصیت خود نفی شک ہے تو پھر عبارت یوں نہ بولتا کہ ان یکون النفی الشک بلکہ یہ کہتا کہ خاصیت ان زیداً قائم انہ نفی الشک تو اب ٹھیک ہوتا کیونکہ نفی الشک غرض مصوغ لہ الکلام ہے تو بتایا گیا کہ خاصیت کا معنی یہاں بزرگی اور فضیلت ہے مطلب یہ ہوگا کہ ان زیداً قائم کی بزرگی اور فضیلت یہ ہے کہ یہ نفی شک اور نفی انکار کے لئے ہوتا ہے اسی طرح زیداً ضربت اور واللہ ان زیداًالقائم بھی۔

فتوفیتها حقها ـــــــــــــــــ

سے شارح نے بتایا کہ خواص کو انکار پورا حق دینے کا مطلب یہ ہے کہ تراکیب کو اپنی جگہ پر وارد کیا جائے جو جگہ ان تراکیب کے مناسب ہو۔

عبارت: وَهٰذَا بِعَيْنِهٖ مَعْنٰى تَطْبِيْقِ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَمَعْنٰى تَوْفِيَّةِ خَوَاصِ التَّرَاكِيْبِ حَقَّهَا اَنْ يُوْرِدَ كُلَّ كَلَامٍ مَوَافِقًا لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَالْمُرَادُ بِالتَّرَاكِيْبِ فِي تَعْرِيْفِ الْبَلَاغَةِ تَرَاكِيْبُ ذٰلِكَ الْمُتَكَلِّمِ كَمَا يُفْصِحُ عَنْ ذٰلِكَ قَوْلُهٗ فِي تَأْدِيَةِ الْمَعَانِي وَكَذَا قَوْلُهٗ وَاِيْرَادُ اَنْوَاعِ التَّشْبِيْهِ وَالْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ عَلٰى وَجْهِهَا اِذْلَامَعْنٰى لَهٗ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ الْمُتَكَلِّمُ بِحَيْثُ يُوْرِدُ كُلَّ تَشْبِيْهٍ وَمَجَازٍ وَكِنَايَةٍ كَمَا يَنْبَغِي وَعَلٰى مَا هُوَ حَقُّهٗ وَلَيْسَ الْمَعْنٰى عَلٰى اَنَّهٗ يُوْرِدُ تَشْبِيْهَاتِ الْبُلَغَاءِ وَمَجَازَاتِهِمْ عَلٰى وَجْهِهَا وَهٰذَا فِي غَايَةِ الْحُسْنِ وَنِهَايَةِ اللَّطَافَةِ

ترجمہ: اور یہ (یعنی ہر ترکیب کو اپنے مقام میں لانا) بعینہ کلام کو مقتضی حال کے مطابق لانے کا معنی ہے پس توفیۃ خواص بالتراکیب تھا کا یہی معنی ہے کہ متکلم ہر ترکیب کلام کو مقتضی حال کے مطابق لائے پس بلاغت کی تعریف میں واقع تراکیب سے مراد خود اسی متکلم کی تراکیب ہیں جیسا کہ اس کو اس کا قول تادیۃ المعنی الخ واضع کرتا ہے اور ایسے اس کا قول وایراد انواع التشبیہ الخ بھی اسی معنی کو واضح کرتا ہے کیونکہ اس قول کا اور کوئی معنی نہیں مگر یہی کہ خود متکلم اپنے ہر تشبیہ ومجاز اور کنایہ کو جیسے کہ مناسب اور جیسا کہ اس کا حق ہے اس طور پر لائے اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ متکلم بلغاء کی تشبیہات، مجازات اور کنایات کو صحیح طور پر لائے اور یہ معنی انتہائی حسن ولطافت میں ہے۔ کیونکہ اس میں نہ درد ہے نہ ہی ابہام ہے۔

وضاحت: وهذا بعينه معنى تطبيق الكلام۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے ماتن پر طعن کرتے ہوئے اعتراض کیا کہ توفیہ خواص لتراکیب تھا کا ہم نے جو معنی بیان کیا تو ماتن کی تعریف مطابقۃ الکلام لمقتضی الحال اور اس کا ایک مطلب ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ ماتن کی تعریف بھی غلط ہوگی۔

فمعنى توفيه۔۔۔۔۔۔۔۔۔

خواص الترکیب سے شارح نے بتایا کہ صاحب مفتاح نے جو بلاغت کی تعریف کی اور ماتن نے جو بلاغت کی تعریف کی ان کا ایک مطلب کس طرح ہے تو وہ اسی طرح کے خواص تراکیب کو انکار پورا حق دینے کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ کلام ایسا وارد کیا جائے کہ مقتضی حال کے مطابق ہو۔

فالمراد بالتراکیب۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے اصل جو جواب مقصود تھا وہ ذکر کیا کہ ہم کہیں گے کہ معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہے اور تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے اس معنی پر موقوف ہے اور تراکیب جو بلاغت کی تعریف میں ہے اس سے تراکیب البلغا نہیں کوئی اور مراد ہے اب تم کہو گے کہ تعریف بالمجہول ہے تو بتایا کہ تعریف بالمجہول نہیں خود صاحب مفتاح نے ذکر کیا ہے کہ تراکیب سے مراد تراکیب المتکلم ہیں کیونکہ ایک تو صاحب مفتاح نے تعدیۃ المعانی کہا یعنی متکلم معانی کو جو اداء کرتا ہے تو اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جب اداء متکلم کرے گا تو معانی بھی متکلم کے ہوں گے اور اسی طرح بعد میں کہا کہ تشبیہ کے انواع مجاز اور کنایہ کو جو متکلم اپنے طریقے سے وارد کرے گا تو وہ انواع تشبیہ مجاز اور کنایہ متکلم کے اپنے ہوں گے یہ مطلب نہیں کہ انواع تشبیہ مجاز اور کنایہ بلغاء کے ہوں اور متکلم ان کو وارد اپنے طریقے پر کرے۔

وهذا فی غاية الحسن ونهاية اللطافة۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے کہا کہ ہم نے جوتراکیب کا معنی تراکیب المتکلم اور ایراد تادیۃ کا قرینہ پیش کیا یہ صاحب مفتاح نے بہت اچھی عبارت بولی ہے اور بہت لطیف عبارت ہے پھر صاحب مفتاح پر اعتراض کیسے کرتا ہے تو ماتن نے صاحب مفتاح کی عبارت کا مطلب نہیں سمجھا۔

عبارت: وَالْعَجَبُ مِنَ الْمُصَنِّفِ وَغَيْرِهٖ كَيْفَ خَفِيَ عَلَيْهِمْ هٰذَاالْمَعْنٰى مَعَ وُضُوْحِهٖ وَكَيْفَ ظَنُّوْابِالسَّكَّاكِيْ اَنَّهٗ اَخَذَفِيْ تَعْرِيْفِ بَلَاغَةِ الْمُتَكَلِّمِ تَرَاكِيْبَ الْبُلَغَاءِ فَعَرَّفَ الشَّيْئَ بِنَفْسِهٖ وَمَفَاسِدُ قِلَّةِ التَّاَمُّلِ مِمَّايَضِيْقُ عَنِ الْاِحَاطَةِ بِهَانِطَاقُ الْبَيَانِ ثُمَّ الْاَوْضَحُ فِيْ تَعْرِيْفِ عِلْمِ الْمَعَانِيْ اَنَّهٗ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهٖ كَيْفِيَّةُ تَطْبِيْقِ الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ لِمُقْتَضَى الْحَالِ۔

ترجمہ: اور ماتن اور اس کے علاوہ مجیب پر تعجب ہے کہ کیسے ان پر یہ معنی مخفی ہوا باوجود کہ یہ واضح ہے اور کیسے انہوں نے علامہ سکاکی امام الفن کے ساتھ یہ گمان کرلیا کہ اس نے بلاغت متکلم کی تعریف میں تراکیب سے مراد تراکیب بلغاء کو مراد لیا ہے اور پھر تعریف الشئی بنفسہ کردی اور کم غور وتامل کے مقاصد اتنے ہیں کہ ان کے احاطہ کرنے سے بیان تنگ ہوجاتا ہے اور واضح ترین علم معانی کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا علم ہے جس کے ساتھ کلام عربی مقتضی الحال کے ساتھ مطابق ہونے کی کیفیت کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

والعجب من المصنف۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے ماتن اور جواب والوں پر صراحۃ رد کردیا ہے اور ماتن اور جواب والے نے سمجھا کہ صاحب مفتاح بلاغت فی المتکلم کی تعریف میں تراکیب البلغاء لے آیا حالانکہ یہ واضح بات ہے کہ تراکیب سے تراکیب المتکلم مراد ہیں نہ کہ تراکیب البلغاء یہ بڑی عجیب بات ہے کہ ماتن اور جواب دینے والوں کو یہ سمجھ نہ آیا تو پھر انہوں نے صاحب مفتاح پر اعتراض کردیا کہ جب بلاغت کی تعریف میں تراکیب البلغاء لے آیا تو بلاغت کی معرفت تراکیب البلغاء کی معرفت پر موقوف ہوجائے گی تو پھر تعریف الشئی بنفسہ لازم آجائے گی حالانکہ یہ واضح ہے کہ اس کی مراد تراکیب المتکلم ہے یہ ایک الگ بات ہے کہ ان حضرات کو معلوم نہ ہوسکا۔

ومفاسد قلة التامل۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے علامہ نے قاعدہ کلیہ ذکر کیا کہ قلت تامل کے مفاسد بیان کے احاطہ سے باہر ہوتے ہیں تو اس کا محققین نے مطلب یہ بتایا کہ جب کوئی شخص ایک غلطی کرتا ہے تو پھر سو غلطیاں اس کو اور بھی اس غلطی کو صحیح ثابت کرنے کے لیے کرنی پڑتی ہیں اس لئے پھر کیسا اچھا ہوتا کہ ابتداء میں اس پہلی غلطی کو ہی تسلیم کر لیتا کہ مجھ سے یہ لغزش ہوگئی لیکن ابتداء بعض اوقات انسان اسی غلطی پر بضد رہتا ہے۔

ثم الاوضع فی تعریف علم المعانی ــــــــــــــ

تو علم معانی کی ایک تعریف ماتن نے کی اس پر بھی اعتراض ہوا تھا کہ احوال اللفظ، مضاف مضاف الیہ ان کا علم تصور ہے تو مطلب ہوگا کہ علم معانی تصور کا مفید ہے پھر شارح کو التی کا قضیہ بنانا پڑا اور ایک تعریف صاحب مفتاح نے کی تو اس پر بھی اعتراض ہوا اس لئے علامہ کہتا ہے کہ پھر علم معانی کی کوئی ایسی تعریف کرنی چاہیے کہ جس پر کوئی اعتراض نہ ہو تو کہتا ہے کہ یہ تعریف کرنی چاہیے کہ علم معانی ایک علم ہے کہ جس سے کلام کی تطبیق لمقتضی حال کی کیفیت معلوم کی جاتی ہے تو اب ماتن کی تعریف پر جو اعتراض تھا وہ یہاں نہیں ہوگا کیونکہ یہ ٹھیک ہے کہ کیفیت بھی مضاف تو ہے لیکن کیفیت کا مطلب؟ معلوم کئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ کلام کی کس طرح ترکیب کی جائے تا کہ پھر کلام مقتضی حال کے مطابق ہو جائے تو اس کا علم تو تصدیق سے ہوگا باقی صاحب مفتاح کی تعریف پر جو اعتراضات ہیں وہ بھی نہیں ہوں گے۔ کیونکہ صاحب مفتاح نے تو تعریف میں تتبع کا اور تراکیب کا لفظ بولا تھا جس کی وجہ سے پھر اعتراض ہو گئے اور اس نے نہ تو تتبع اور نہ ہی تراکیب کا لفظ بولا لہٰذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

عبارت: وَيَنْحَصِرُ الْمَقْصُوْدُ مِنْ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي ثَمَانِيَةِ اَبْوَابٍ اِنْحِصَارُ الْكُلِّ فِي اَجْزَائِهٖ لَا الْكُلِّيِّ فِي جُزْئِيَاتِهٖ وَاِلَّا لَصَدَقَ عِلْمُ الْمَعَانِي عَلٰى كُلِّ بَابٍ وَظَاهِرُ هٰذَا الْكَلَامِ يُشْعِرُ بِاَنَّ الْعِلْمَ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْسِ الْقَوَاعِدِ عَلٰى مَا مَرَّ وَتَعْرِيْفُ الْعِلْمِ وَبَيَانُ الْاِنْحِصَارِ وَالتَّنْبِيْهُ الْاٰتِي خَارِجَةٌ عَنِ الْمَقْصُوْدِ اَلْاَوَّلُ اَحْوَالُ الْاَسْنَادِ الْخَبَرِيِّ اَلثَّانِي اَحْوَالُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَلثَّالِثُ اَحْوَالُ الْمُسْنَدِ اَلرَّابِعُ اَحْوَالُ مُتَعَلَّقَاتِ الْفِعْلِ اَلْخَامِسُ اَلْقَصْرُ اَلسَّادِسُ اَلْاِنْشَاءُ اَلسَّابِعُ اَلْفَصْلُ وَالْوَصْلُ اَلثَّامِنُ اَلْاِيْجَازُ وَالْاِطْنَابُ وَالْمُسَاوَاةُ

ترجمہ: اور علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں منحصر ہے یہ حصر کل کا اپنے اجزاء میں ہے نہ کہ کلی کا اپنی جزئیات میں حصر ہے اور اگر یہ نہ ہو تو پھر علم معانی کا صدق ہر ہر باب پر ہوگا (اور یہ باطل ہے) اور ظاہر

اس کلام کا مشعر ہے کہ علم سے مراد اصول قواعد ہے جیسے کہ گزرا اور علم کی تعریف اور وجہ حصر کا بیان اور آنے والی تنبیہ مقصود سے خارج ہے پہلا باب اسناد خبری کے احوال کا ہے اور دوسرا باب مسند الیہ کے احوال کا ہے اور تیسرا مسند کے احوال کا ہے چوتھا باب متعلقات فعل کے احوال کا ہے پانچواں باب قصر، چھٹا انشاء، ساتواں فصل ووصل، آٹھواں باب ایجاز، اطناب اور مساوات کا ہے۔

وضاحت: وینحصر فی ثمانیۃ ابواب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

پہلے متن میں علم معانی کا ذکر تھا تو پھر ینحصر کی ضمیر بھی اسی علم معانی کی طرف راجع ہوگی تو یہ معنی ہوگا کہ علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر ہے اعتراض تھا تو شارح

المقصود من علم المعانی۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

کا ذکر کر کے اس کا جواب دے گا اعتراض ہو گیا کہ تم نے کہا کہ علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر ہے تو آٹھ تو آگے چل کر شروع ہوں گے تو پھر اس سے جو علم معانی کی تعریف ہے اور آٹھ ابواب کی جو وجہ حصر بیان کی ہے اور جو اگلے صفحہ پر تنبیہ ذکر کی ہے جس میں صدق کذب کا معنی کیا ہے یہ سارے معانی سے خارج ہو جائیں گے حالانکہ یہ بھی علم معانی میں داخل ہیں تو پھر علم معانی کا ان آٹھ بابوں میں حصر نہ رہا تو شارح نے جواب دیا کہ یہاں صنعت استخدام ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں جب خود لفظ ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد لیا جائے اور جب اسکی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو پھر اور معنی مراد لیا جائے (دوسری صورۃ صنعت استخدام کی یہ ہوتی ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں جب ایک دفع ضمیر لوٹائی تو اور معنی لیا جب دوسری دفعہ اس کی طرف ضمیر لوٹائی تو اور معنی لیا تو علم معانی کے بھی دو معنی ہیں ایک تو وہ جو پہلے تعریف کر دی مطلق ہے مقصود غیر مقصود سب کو شامل ہے اور دوسرا معنی علم معانی کا یہ ہے جو علم معانی سے مقصود ہو اس کو بھی علم معانی کہتے ہیں تو ینحصر کی ضمیر مقصود کی طرف راجع ہوگی تو مقصود کا آٹھ بابوں میں انحصار ہوگا تو اب اگر علم معانی کی تعریف اور ھ ابواب کی وجہ حصر اور تنبیہ ان آٹھ ابواب میں داخل نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

انحصار الکل فی جزئہ لا الکلی فی جزئیاتہ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ تم کہا کہ علم معانی سے مقصود آٹھ بابوں میں منحصر ہے تو پھر یہ اٹھ مقصود کے اجزاء ہوں گے قاعدہ ہوتا ہے کہ جو مقصود کے اجزاء ہوں وہ بھی مقصود ہوتے ہیں تو پھر ایک ایک کو علم معانی کہنا پڑے گا اور ایک باب کے علم کو بھی عالم علم المعانی کہنا ہوگا حالانکہ نہ ایک ایک باب کو علم معانی کہتے ہیں اور نہ ہی ایک

باب کے عالم کو عالم علم معانی کہتے ہیں اس کا شارح نے جواب دیا جس سے پہلے تمہید ہے کہ ایک کل ہوتا ہے اور ایک کلی ہوتا ہے ان میں فرق یہ ہوتا ہے کہ کلی کا اپنے افراد و جزئیات پر حمل ہوتا ہے لیکن کل کا حمل اپنے اجزاء پر ضروری نہیں یعنی کبھی ہوگا اور کبھی نہیں ہوگا اس کے بعد جواب یہ ہے کہ تمہارا اعتراض تب ہوتا کہ مقصود کا حصر آٹھ ابواب میں یہ کلی کا حصر ہوتا ہے اپنے افراد میں پھر ہر فرد پر مقصود کا حمل ہوتا ہے پھر اعتراض کیا جاسکتا لیکن یہ تو کل کا حصر ہے اپنے اجزاء میں مقصود کل ہے اور یہ آٹھ باب اس کی آٹھ جزئیں ہیں تو کل کا حمل ہر جز پر تو نہیں ہوتا لہٰذا ایک ایک باب پر مقصود کا حمل نہیں گا، جب حمل نہیں ہوگا تو پھر اعتراض نہیں ہوگا۔

وظاهر هذا الكلام يشعر ــــــــــــــــ

سے اعتراض کر کے پھر جواب دیں گے اعتراض یہ ہے کہ پہلے شارح نے کہا کہ علم یعرف بہ میں علم کا معنی ملکہ ہے تو اب ینحصر کی ضمیر اسی علم کی طرف راجع ہے اس لئے علم کا معنی یہاں ملکہ کرنا چاہیے حالانکہ یہاں ملکہ نہیں کر سکتے کیونکہ ملکہ کل ہو جائے آٹھ باب اس کی جزئیں بن جائیں یہ نہیں ہوسکتا کیونکہ ملکہ کا معنی ہے کہ وہ کیفیت راسخہ ہوتی ہے جو ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور یہ آٹھ باب تو کتاب میں ہیں تو یہاں سے پتہ چلا کہ پہلے علم کا معنی مسائل ہیں ملکہ نہیں اس کا جواب بھی پہلے کی طرح ہے کہ یہاں صنعت استخدام ہے کہ پہلے جب لفظ علم کا خود ذکر کیا تو ملکہ مراد لیا جب اس کی طرف ضمیر لوٹائی تو پھر اس علم کا معنی مسائل لیا۔

وتعريف العلم ــــــــــــــــ

سے پھر اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے ینحصر کی ضمیر کا مرجع مقصود کیوں بنا دیا اس کا جواب دیا کہ اگر مقصود مرجع نہ بناتے تو پھر علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر نہ ہوتا حالانکہ اس کی تعریف آٹھ ابواب کی وجہ حصر اور جو تنبیہ بیان کی ہے وہ بھی علم معانی میں داخل ہیں لیکن آٹھ ابواب مین نہیں تو پھر حصر آٹھ ابواب میں کرنا درست نہ رہتا اس لیے اور جب مقصود مرجع بنایا تو پھر مقصود کا آٹھ بابوں میں حصر ہے باقی یہ تعریف اس لئے وجہ حصر اور تنبیہ مقسم میں داخل نہیں اگر آٹھ ابواب میں نہ آئیں تو کوئی حرج نہیں بے شک لیکن علم معانی میں تو یہ پھر بھی داخل ہیں صرف مقصود میں داخل نہیں۔ اس کے بعد ماتن نے ان آٹھ ابواب کی فہرست ذکر کر دی کہ پہلا باب احوال اسناد خبری کا دوسرا باب احوال مسند الیہ کا تیسرا احوال مسند کا چوتھا احوال متعلقات فعل کا پانچواں قصر یعنی حصر کا چھٹا انشاء کا ساتواں فصل اور وصل کا آٹھواں باب ایجاز اطناب اور مساواۃ کا۔

عبارت: وَاِنَّمَا انْحَصَرَ فِيْهَا لِاَنَّ الْكَلَامَ اِمَّا خَبَرٌ اَوْ اِنْشَاءٌ لِاَنَّهُ لَامُحَالَةَ يَشْتَمِلُ عَلٰى نِسْبَةٍ تَامَّةٍ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ قَائِمَةٍ بِنَفْسِ الْمُتَكَلِّمِ وَتَفْسِيْرُهَا بِوُقُوْعِ النِّسْبَةِ اَوْلَاوُقُوْعِهَا اَوْ بِاِيْقَاعِ النِّسْبَةِ وَانْتِزَاعِهَا خَطَأٌ فِي هٰذَا الْمَقَامِ لِاَنَّهُ لَايَشْتَمِلُ النِّسْبَةَ الْاِنْشَائِيَّةَ فَلَايَصِحُّ التَّقْسِيْمُ بَلِ النِّسْبَةُ هٰهُنَا هُوَتَعَلُّقُ اَحَدِ جُزْئَيِ الْكَلَامِ بِالْاٰخَرِ بِحَيْثُ يَصِحُّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ سَوَاءٌ كَانَ اِيْجَابًا اَوْسَلْبًا اَوْغَيْرَهُمَا مِمَّا فِي الْاِنْشَائِيَاتِ فَالْكَلَامُ اِنْ كَانَ لِنِسْبَتِهٖ خَارِجٌ فِي اَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ اَيْ يَكُوْنُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ فِي الْخَارِجِ نِسْبَةٌ ثُبُوْتِيَّةٌ اَوْسَلْبِيَّةٌ تُطَابِقُهُ اَيْ تُطَابِقُ تِلْكَ النِّسْبَةُ ذٰلِكَ الْخَارِجَ بِاَنْ يَكُوْنَا ثُبُوْتِيَّيْنِ اَوْسَلْبِيَّيْنِ اَوْلَاتُطَابِقُهُ بِاَنْ يَكُوْنَ اَحَدُهُمَا ثُبُوْتِيًّا وَالْاٰخَرُ سَلْبِيًّا فَخَبَرٌ اَيْ فَالْكَلَامُ خَبَرٌ وَاِلَّا اَيْ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ لِنِسْبَتِهٖ خَارِجٌ كَذٰلِكَ فَاِنْشَاءٌ وَسَيَزْدَادُ هٰذَا وُضُوْحًا فِي اَوَّلِ التَّنْبِيْهِ۔

ترجمہ: اور علم معانی ان آٹھ ابواب میں منحصر ہے کیونکہ کلام ضرور بضرور مشتمل ہوتا ہے ایک نسبت تامہ پر جو کہ طرفین کے درمیان ہوتی ہے جو ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اس نسبت کی تفسیر وقوع نسبت یالا وقوع نسبت اور ایقاع نسبت یا انتزاع کے ساتھ کرنا اس مقام میں خطاء ہے کیونکہ یہ تفسیر نسبت انشائیہ کو شامل نہیں ہوتی لہذا تقسیم بھی صحیح نہیں ہوگی بلکہ نسبت یہاں کلام کے جزؤوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ جس پر سکوت صحیح ہو برابر ہے کہ یہ تعلق ایجابی ہو یا سلبی ہو یا ان دونوں کے علاوہ وہ تعلق جو انشائیات میں ہوتا ہے۔

پس اگر کلام کی نسبت کے لیے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں خارج ہو یعنی طرفین کے درمیان خارج میں نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ ہو یہ نسبت کلامیہ اس خارج کے مطابق ہوگی بایں صورت کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں یا سلبی اور یا یہ نسبت کلامی اس خارج کے ساتھ مطابق نہیں ہوگی بایں صورت کہ ان دو میں سے ایک ثبوتی اور دوسری سلبی ہو تو یہ خبر ہے یعنی کلام خبر ہے اور اگر ایسا نہ ہو یعنی نسبت کلامی کے لیے کوئی خارج ایسا نہ ہو تو یہ انشاء ہے اور اس کی مزید وضاحت اول تنبیہ میں آجائے گی۔

وضاحت: لان الکلام اما خبر او انشاء ــــــــــــــــ

سے ماتن نے ابواب کی حصر ذکر کی کہ کلام کا حصر ہے انشاء اور خبر میں۔

لانہ ــــــــ

سے اس پر دلیل دی کہ کلام کا حصر انشاء خبر میں کیسے ہے وہ یہ ہے کہ جو بھی کلام ہو تو اس سے نسبت سمجھ آتی ہے کیونکہ کلام کہتے ہی اس کو ہیں کہ جس میں مسند الیہ اور اسناد ہو تو اسی نسبت کو نسبت کلامی کہتے ہیں اور ذہنی بھی کیونکہ اس کا علم ذہن کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور ایک نسبت کلامی کا خارج ہوتا ہے کہ واقع میں جو نسبت ایجابی یا سلبی ہوتی ہے مثلاً زید قائم کہیں ایک تو زید اور قائم کے لفظ کے درمیان نسبت ہے اور دوسری واقع یہ قائم اور نفس الامر میں بھی تو زید قائم کے درمیان نسبت ہے خواہ ہم زید کہیں یا نہ کہیں تو اس نسبت کو خارج کہتے ہیں تو نسبت کلامی جو خارج ہے یا کلامیہ کی مطابقت یا لا مطابقت اس خارج کے ساتھ قصد کی گئی ہے یا نہیں اگر نسبت کلامی مطابقت یا لا مطابقت قصد کی گئی ہو تو یہ خبر ہے اور اگر نسبت کلامی کی مطابقت یا لا مطابقت کا قصد نہ کیا گیا تو یہ انشاء ہے باقی مطابقت لا قصد کی گئی ہے اس کی مثال جیسے کہ ہم زید قائم کہیں اور واقع میں بھی زید قائم ہو یا زید لیس بقائم کہیں گے اور واقع میں زید قائم نہ ہو اور لا مطابقت قصد ہونے کی مثال یہ ہے کہ زید قائم کہیں اور واقع میں زید قائم نہ ہو اور یا ہم زید لیس بقائم کہیں اور واقع میں زید قائم ہو باقی انشاء میں چونکہ مجموعہ پر نفی ہے تو انشاء کے دو قسم ہونگے ایک وہ کہ نسبت کلامی کا خارج ہی نہ ہو پھر بھی تو کہتے ہیں کہ نسبت کلامی کی مطابقت یا لا مطابقت خارج کے ساتھ قصد نہیں کی گئی جیسے کہ اضرب تو اسکا خارج ہی نہیں صرف ایک نسبت ہے کہ جو اضرب سے سمجھ آ رہی ہے اسے انشاء طلبی کہتے ہیں اور یا خارج تو ہو لیکن اس کے ساتھ نسبت کلامی کی مطابقت یا لا مطابقت قصد نہ کی گئی ہو جیسے کہ کسی کو کہو کہ ما احسنہ تو اس کا خارج تو ہے کیونکہ اس لفظ سے قطع نظر واقع میں بھی وہ آدمی حسین ہوگا یا نہیں لیکن نسبت کلامی کی مطابقت یا لا مطابقت خارج کے ساتھ قصد نہیں کی گئی ہے بلکہ قصد تو محض اظہار تعجب ہے بر حال کلام کا حصر ہو گیا خبر اور انشاء میں پھر ماتن نے کہا کہ آٹھ باب خبر کے ہیں اور ایک انشاء کا ہے پھر خبر کا آٹھ میں اس طرح حصر ہو گیا یہ تو متن کی تقریر آ گئی۔

لامحالة یشتمل ــــــــــــــــــ

سے شارح ذکر کرتا ہے کہ خبر کا بھی معنی آ گیا اور انشاء کا بھی تو پھر باقی بات یہ رہے گی کہ کلام کا کیا معنی ہے تو بعض محققین نے کلام کا معنی اور کیا تو شارح اپنا معنی کرے گا اور بعض محققین کے معنی کو رد کرے گا پہلے شارح نے اپنا مختار ذکر کیا کہ کلام اسے کہتے ہیں کہ جو نسبت تامہ پر مشتمل ہو اور نسبت تامہ کہتے ہیں کہ جس پر متکلم کا سکوت درست ہو یعنی متکلم کلام کرے تو پھر سامع کو خبر طلب حاصل ہو جائے لہٰذا کلام انشاء خبر دونوں کو شامل ہو گیا اور دوسرے بعض محققین نے کہا کہ کلام تو اسے کہتے ہیں کہ جو نسبت تامہ پر مشتمل ہو لیکن نسبت تامہ کا انہوں نے اور معنی کیا وہ یہ کہ ہو وقوع لانسبۃ ولا وقوعھا۔ اوایقاع

النسبۃ اوانتزاعہا وقوع اور ایقاع نسبت ایجابی میں کہتے ہیں اور لاوقوع انتزاع نسبت سلبی میں کہتے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ وقوع لاوقوع اور ایقاع انتزاع نسبت سلبی میں کہتے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ وقوع لاوقوع اور ایقاع انتزاع تصدیقات میں ہوتے ہیں اور تصدیق ہمیشہ خبر کی ہوتی ہے تو پھر انشاء مقسم سے نکل جائے گا تو تقسیم ٹھیک نہیں ہوگی۔

عبارت: وَالْخَبَرُ لَا بُدَّ مِنْ مُسْنَدٍ اِلَيْهِ وَمُسْنَدٍ وَاُسْنَادٍ وَالْمُسْنَدُ قَدْ يَكُوْنُ لَهٗ مُتَعَلَّقَاتٌ اِذَا كَانَ فِعْلًا اَوْ فِيْ مَعْنَاهُ كَالْمَصْدَرِ وَاِسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ وَالظَّرْفِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَهٰذَا لَا جِهَةَ لِتَخْصِيْصِهٖ بِالْخَبَرِ لِاَنَّ الْاِنْشَاءَ لَا بُدَّ لَهٗ مِمَّا ذَكَرَهٗ وَقَدْ يَكُوْنُ لِمُسْنَدِهٖ اَيْضًا مُتَعَلَّقَاتٌ وَكُلٌّ مِنَ الْاَسْنَادِ وَالتَّعَلُّقِ اِمَّا بِقَصْرٍ اَوْ بِغَيْرِ قَصْرٍ وَكُلُّ جُمْلَةٍ قُرِنَتْ بِاُخْرٰى اِمَّا مَعْطُوْفَةٌ عَلَيْهَا اَوْ غَيْرُ مَعْطُوْفَةٍ وَالْكَلَامُ الْبَلِيْغُ اِمَّا زَائِدٌ عَلٰى اَصْلِ الْمُرَادِ لِفَائِدَةٍ ۔ اُحْتُرِزَ بِهٖ عَنِ التَّطْوِيْلِ عَلٰى مَا يَجِيْئُ وَلَا حَاجَةَ اِلَيْهِ بَعْدَ تَقْيِيْدِ الْكَلَامِ بِالْبَلِيْغِ لِاَنَّ مَا لَا فَائِدَةَ فِيْهِ لَا يَكُوْنُ عَلٰى مُقْتَضَى الْحَالِ فَالزَّائِدُ لَا لِفَائِدَةٍ لَا يَكُوْنُ بَلِيْغًا اَوْ غَيْرُ زَائِدٍ هٰذَا كُلُّهٗ ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اور خبر کے لیے مسند الیہ، مسند اور اسناد کا ہونا ضروری ہے اور مسند کبھی اس کے لیے متعلقات ہوتے ہیں جب وہ مسند فعل یا معنیٰ فعل ہو جیسے مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول، ظرف اور اس کے مثل ان چیزوں کو خبر کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی خاص جہت نہیں ہے کیونکہ انشاء کے لیے بھی ضروری ہیں جو اس نے ذکر کیں۔ اور کبھی انشاء کے مسند کے لیے بھی متعلقات ہوتے ہیں اور ہر ایک اسناد اور تعلق میں سے قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اور ہر جملہ جو دوسرے کے ساتھ ملا ہوا ہو یا تو دوسرے جملے پر معطوف ہوگا یا معطوف نہیں ہوگا اور کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر کسی فائدہ کی وجہ سے زائد ہوگا اور اس قید کے ذریعے تطویل سے احتراز کیا گیا اس بناء پر جو آئے گا اور اس قید کی ضرورت نہیں جبکہ کلام کو بلیغ کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے کیونکہ جس کلام میں فائدہ نہیں ہوگا وہ مقتضیٰ حال کے مطابق نہیں ہوگا پس وہ زائد کلام جس کا کوئی فائدہ نہیں وہ بلیغ نہیں ہوگا یا اصل مراد پر زائد نہیں ہوگا۔

وضاحت: والخبر لا بدلہ من مسند الیہ ــــــــــــــــــ

تو پہلے ماتن آٹھ ابواب کی وجہ حصر بیان کر رہا تھا تو اس کا خلاصہ یہ تھا کہ کلام کے دو قسم ہیں خبر اور انشاء تو خبر کے لئے سات چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے تو سات باب اس کے ہوں گے اور آٹھواں باب انشاء کا ہے تو شارح اس وجہ حصر پر

اعتراض کرے گا وجہ حصر کے درمیان بھی اعتراض کرے گا اور آخر میں بھی اعتراض کریگا ماتن نے یہ کہا کہ خبر کے لئے مسند الیہ مسند اور اسناد کا ہونا ضروری ہے اور مسند اگر فعل یا فعل کے معنی مین ہوتو پھر مسند کے متعلقات ہوتے ہیں تو چار باب ان کے ہوگئے اور بعد میں کہا کہ اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک یا تو قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے اسناد قصر کے ساتھ ہو اس کی مثال جیسے کہ ما زید الا قائم اور تعلق قصر کے ساتھ ہو اس کی مثال کہ ماضربت الا زیدا تو یہ قصر والا پانچواں باب ہوگیا اور ہر جملہ جو دوسرے جملے کے ساتھ مقترن ہوگا تو عطف ہوگا یا نہیں تو یہ فصل و وصل والا چھٹا باب ہوگیا اور پھر بعد میں کہا کہ کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر فائدے کے لئے زیادہ ہوگی یا نہیں تو یہ ایجاز اطناب مساواۃ ہیں تو یہ ساتواں باب ہوگیا اور آٹھواں انشاء کا ہے لیکن اسے یہاں نہیں ذکر کیا باقی شارح نے درمیان میں ذکر کیا کہ مسند فعل کے معنی کے ساتھ ہو اس کا کیا مطلب ہے تو بتایا کہ مسند اسم فاعل اسم مفعول مصدر ظرف حال تمیز وغیرہ ہو تو یہ سارے فعل کے معنی کے ساتھ ہوتے ہیں۔

وهذا لا جهة ــــــــــــــــــ

سے وجہ حصر کے درمیان شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ جیسے خبر کے لیے ان چار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح انشاء میں بھی ان چار کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ انشاء میں بھی مسند الیہ اور اسناد ہوتا ہے اور انشاء کے متعلقات بھی ہوتے ہیں جیسے کہ اضرب بالخشبۃ پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ ان کے چار باب بنائے اور انشاء کا ایک باب بنایا پھر انشاء کے بھی چار باب ہونے چاہییں آ گے۔

احترز بہ ــــــــــــــــــ

سے شارح نے بتایا کہ فائدہ کی قید سے تطویل سے احتراز کیا کیونکہ تطویل میں کلام اصل مراد پر زائد ہوتی ہے وہ فائدہ کے لیے زائد نہیں ہوتی۔

ولا حاجة اليه ــــــــــــــــــ

سے اس پر بھی شارح نے اعتراض کیا وہ یہ ہے کہ لفائدۃ کی قید بے فائدہ ہے کیونکہ کلام بلیغ میں ہورہی ہے اور کلام بلیغ میں بے فائدہ زیادتی اور طوالت نہیں ہوتی پھر لفائدۃ کی قید کی کیا ضرورۃ ہے۔

عبارت: لٰكِنْ لَاطَائِلَ تَحْتَهُ لِاَنَّ جَمِيْعَ مَا ذُكِرَ مِنَ الْقَصْرِ وَالْفَصْلِ وَالْوَصْلِ وَالْاِيْجَازِ وَمُقَابِلَيْهِ اِنَّمَا هِيَ مِنْ اَحْوَالِ الْجُمْلَةِ اَوِالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوِالْمُسْنَدِ فَالَّذِي يَهُمُّهُ اَنْ يُّبَيِّنَ سَبَبَ اِفْرَادِ هٰذِهِ الْاَحْوَالِ عَمَّا سَبَقَ وَجَعْلِ كُلٍّ مِّنْهَا بَابًا بِرَأْسِهٖ وَالْاِفْتِقَارُ كُلٌّ مِّنَ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ

وَالْمُسْنَدِ مُقَدَّمٌ اَوْ مُؤَخَّرٌ مُعَرَّفٌ اَوْ مُنَكَّرٌ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ مِنَ الْاَحْوَالِ فَلِمَ لَمْ یَجْعَلْ کُلَّ مِنْ هٰذِهِ الْاَحْوَالِ بَابًا عَلٰی حِدَةٍ وَمَنْ رَامَ تَقْرِیْرَ هٰذَا بِالتَّرْدِیْدِ بَیْنَ النَّفْیِ وَالْاِثْبَاتِ فَفَسَادُ کَلَامِهٖ اَکْثَرُ وَاَظْهَرُ۔

ترجمہ: یہ جو اس نے ذکر کیا اس کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ تمام مذکورہ چیزیں یعنی قصر وصل، فصل، ایجاز اور اس کے دو مقابل (اطناب ومساوات) یہ یا تو جملہ کے احوال میں سے فقط ہیں اور یا مسند اور مسند الیہ کے احوال میں سے ہیں پس جو ماتن کے لیے اس مقام پر اہم بات تھی وہ یہ کہ ان احوال کو ماسبق احوال سے جدا لانے کی علت بیان کرنی تھی اور ان میں سے ہر ایک کو الگ، مستقل باب بنانے کی وجہ بیان کرنی تھی ورنہ تو ہم کہتے ہیں کہ مسند اور مسند الیہ میں سے ہر ایک مقدم ہوگا یا مؤخر، معرفہ ہوگا یا نکرہ اس کے علاوہ احوال پس ان میں سے ہر ایک کو الگ و مستقل باب کیوں نہیں بنایا۔ اور جس نے اس حصر کو نفی اور اثبات کے درمیان دائر کرنے کا ارادہ کیا تو اس کے کلام کا فساد بہت میں زائد اور ظاہر ہے۔

وضاحت: وهذا كله ظاهر الخ۔۔۔۔۔۔۔۔

وجہ حصر پر اعتراض کہ یہ جو ماتن نے وجہ حصر بیان کی اس میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ یہ تو اس طرح ہے کہ جیسے کسی شخص کو پہلے علم ہو کہ ایک قسم یہ ہے ایک یہ ہے ایک یہ ہے پھر وجہ حصر شروع کر دے مثلاً ایک شخص نے قرآن پاک کا مطالعہ کیا تو اسکو معلوم ہوا کہ قرآن پاک میں قرآن قصے اور مثالیں ہیں۔ پھر وجہ حصر بیان کی کہ جسکا قرآن پاک میں ذکر ہو یا احکام ہوں گے یا نہیں اگر احکام ہو تو پہلی قسم اور اگر احکام نہ ہوں تو پھر یا قصے ہوں گے یا امثال اگر قصے ہوں تو دوسری اور اگر امثال ہوں تو تیسری قسم اس وجہ حصر میں تو کوئی کمال نہیں کمال تو یہ تھا کہ پہلے اقسام کا علم نہ ہو پھر وجہ حصر بیان کرے مطلب یہ ہے کہ جو چیز ماتن نے بیان کرنی تھی وہ بیان نہیں کی اور جس کے بیان میں فائدہ نہیں اس کو بیان کیا اب یہ کہ کیا بیان کرتا تو کہتا ہے کہ یہ بیان کرتا ہے کہ ایک باب قصر ہے اور ایک فصل و وصل اور ایک باب ایجاز اطناب مساواۃ کا ہے تو یہ سارے یا تو جملے کے احوال سے ہیں یا مسند الیہ کے احوال سے اور یا مسند کے احوال سے تو پھر ان کو جملے کے باب یا مسند الیہ یا مسند کے باب میں ذکر کرنا تھا علیحدہ علیحدہ باب میں کیوں ذکر کیا اور اگر علیحدہ ذکر کرنا تھا تو پھر ایک باب میں ذکر کرتا تین ابواب میں کیوں ذکر کیا تو اس کی وجہ شارح نے بیان کرنی تھی لیکن وہ نہیں بیان کی۔

والاقتقول۔۔۔۔۔۔۔۔

سے کسی نے اعتراض کا جواب دیا تھا اس کا یہاں سے شارح نے رد کر دیا جواب یہ دیا تھا کہ یہ ٹھیک ہے کہ قصر اور فصل ووصل اور ایجاز اطناب مساواۃ یا جملے کے احوال میں یا مسند کے یا مسند الیہ کے لیکن ان کو علیحدہ علیحدہ باب میں اس لئے ذکر کیا کہ ہر ایک کی تفصیل ہو جائے کیونکہ اگر ایک باب میں ذکر کرتے تو پھر وہ باب بوجھل ہو جاتا۔ اس کا شارح نے رد کر دیا کہ اگر یہ کہو کہ علیحدہ علیحدہ باب میں اس لئے ذکر کئے کہ ان کی تفصیل ہو جائے تو پھر کئی اور بھی ہیں ان کی بھی تفصیل کرنی تھی اور علیحدہ علیحدہ باب میں ذکر کرنے چاہیے تھے وہ یہ کہ مسند الیہ اور مسند کبھی مقدم ہوتے ہیں کبھی مؤخر ہوتے ہیں اور کبھی معرفہ اور کبھی نکرہ ہوتے ہیں پھر چاہیے کہ ان کو چار ابواب میں علیحدہ تفصیل کے لئے ذکر کرتے۔

ومن رام تقرير هذا الكلام الخ ــــــــــــــــ

پہلے ماتن نے جو وجہ حصر بیان کی وہ نفی اثبات کے ساتھ نہیں اور بعض لوگوں نے اپنی مرضی کی وجہ حصر نفی اثبات کے ساتھ بیان کی ہے انہوں نے زیادہ غلطی کی ہے کیونکہ نفی اثبات کے ساتھ ہی حصر عقلی ہوتا ہے یا حصر استقرائی اور یہ آٹھ ابواب کا حصر تو حصر جعلی ہے لہٰذا اس میں ایک تو ماتن والی خرابی بھی آ گئی ہے اور اس کے علاوہ زیادہ خرابی بھی یعنی حصر جعلی والی بھی آ گئی لہٰذا ان کی وجہ حصر کا فساد اکثر اور اظہر ہے۔

عبارت: فَالْاَقْرَبُ اَنْ يُّقَالَ اللَّفْظُ اِمَّا مُفْرَدٌ اَوْ جُمْلَةٌ فَاَحْوَالُ الْجُمْلَةِ هِيَ الْبَابُ الْاَوَّلُ وَالْمُفْرَدُ اِمَّا عُمْدَةٌ اَوْ فُضْلَةٌ وَالْعُمْدَةُ اِمَّا مُسْنَدٌ اِلَيْهِ اَوِ الْمُسْنَدُ فَجُعِلَ هٰذِهِ الْاَحْوَالُ الثَّلٰثَةُ اَبْوَابًا ثَلٰثَةً تَمَيُّزًا بَيْنَ الْفُضْلَةِ وَالْعُمْدَةِ اَلْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوِ الْمُسْنَدِ ثُمَّ لَمَّا كَانَ مِنْ هٰذِهِ الْاَحْوَالِ مَالَهٗ مَزِيْدُ غُمُوْضٍ وَكَثْرَةُ اَبْحَاثٍ وَتَعَدُّدُ طُرُقٍ وَهُوَ الْقَصْرُ اُفْرِدَ بَابًا خَامِسًا وَكَذَا مِنْ اَحْوَالِ الْجُمْلَةِ مَالَهٗ مَزِيْدُ شَرَفٍ وَلَهُمْ بِهٖ زِيَادَةُ اِهْتِمَامٍ وَهُوَ الْفَصْلُ وَالْوَصْلُ فَجُعِلَ بَابًا سَادِسًا وَالْاَفْهَمُ مِنْ اَحْوَالِ الْجُمْلَةِ وَلِذَا لَمْ يَقُلْ اَحْوَالُ الْقَصْرِ وَاَحْوَالُ الْفَصْلِ وَالْوَصْلِ وَلَمَّا كَانَ مِنَ الْاَحْوَالِ مَالَا يَخْتَصُّ مُفْرَدًا وَلَا جُمْلَةً بَلْ يَجْرِيْ فِيْهِمَا وَكَانَ لَهٗ شُيُوْعٌ وَتَفَارِيْعُ كَثِيْرَةٌ جُعِلَ بَابًا سَابِعًا وَهٰذِهٖ كُلُّهَا اَحْوَالٌ يَشْتَرِكُ فِيْهَا الْخَبَرُ وَالْاِنْشَاءُ وَلَمَّا كَانَ هٰهُنَا اَبْحَاثٌ رَاجِعَةٌ اِلَى الْاِنْشَاءِ خَاصَّةً جُعِلَ الْاِنْشَاءُ بَابًا ثَامِنًا فَانْحَصَرَ فِيْ ثَمَانِيَةِ اَبْوَابٍ۔

ترجمہ: پس زیادہ قریب یہ ہے کہ کہا جائے لفظ مفرد ہوگا یا جملہ۔ پس احوال جملہ یہ باب اول ہے اور مفرد عمدہ ہوگا یا فضلہ اور عمدہ مسند الیہ ہوگا یا مسند پس ان تینوں کے احوال کو تین باب بنا دیا گیا۔ فضلہ اور عمدہ

مسند الیہ اور مسند کے درمیان تمیز کرتے ہوئے، پھر جبکہ ان احوال میں سے کچھ وہ ہیں جن کو مزید حق حاصل ہے اور کثیر بحثیں اور متعدد طرق ہیں اور وہ قصر ہے تو اسے الگ کر کے پانچواں باب بنا دیا گیا اور ایسے ہی جملہ کے احوال میں سے بعض وہ ہیں جن کو مزید شرافت ہے اور اس فن کے علماء کو اس کے ساتھ عزم قوی ہے اور وہ فصل، وصل ہے لہٰذا اس کو چھٹا باب بنا دیا گیا ورنہ وہ جملہ کے احوال میں سے ہے اور اسی وجہ سے ماتن نے احوال قصر اور احوال فصل و وصل نہیں کہا اور جبکہ بعض احوال میں سے وہ ہیں جو نہ مفرد کے ساتھ خاص ہیں اور نہ جملہ کے ساتھ خاص ہیں بلکہ دونوں میں جاری ہوتے ہیں۔ اور ان کے لیے چند انواع اور کثیر تفریعات ہیں تو اسے ساتواں باب بنا دیا گیا اور ان سب احوال میں خبر و انشاء شریک ہیں پھر یہاں بحثیں ہیں جو انشاء کی طرف خاص طور پر لوٹتی ہیں تو انشاء کو آٹھواں باب کر دیا گیا پس علم معانی کا مقصود آٹھ بابوں میں منحصر ہو گیا۔

وضاحت: فالاقرب ان یقال اللفظ__________

پہلے شارح نے ماتن کی وجہ حصر پر اعتراض کر دیا کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے یہاں سے اپنی وجہ حصر بیان کرتا ہے تو وہ اس طرح کہ علم معانی کی تعریف میں کہا تھا کہ وہ ایک علم ہے جس سے لفظ عربی کے احوال معلوم کئے جاتے ہیں تو ہم دیکھیں گے کہ لفظ مفرد ہے یا جملہ ہے اگر جملہ ہے تو اسکے احوال کا پہلا باب بنایا اور اگر مفرد ہو تو پھر فضلہ ہو گا یا عمدہ ہو گا عمدہ ہو تو پھر مسند ہو گا یا مسند الیہ ہو گا تو تین باب ہوں گے ان تینوں کے احوال بنا دیئے (تین اس لئے بنائے کہ ایک تو عمدہ اور فضلہ میں تمیز ہو جائے اور دوسرا یہ کہ خود عمدہ کے دو قسموں میں بھی تمیز ہو جائے) تو یہ چار بن گئے۔

ثم لما کان__________

سے بتایا کہ پھر اور کئی طریقے ایسے تھے کہ وہ احوال تو مفرد کے تھے لیکن ان کو مفرد کے باب میں کیوں نہیں ذکر کیا جواب دیا اس لئے کہ ان میں بہت پیچیدگی تھی ان کی ابحاث بہت تھیں اور ان کے طریقے مختلف تھے اس لئے پھر ان کا علیحدہ پانچواں باب بنایا اور وہ پانچواں باب خود قصر ہے اور قصر تو خود حال ہے اس لئے یہ نہیں کہیں گے کہ علم معانی میں قصر کے احوال سے بحث ہو گی۔

وکذا من احوال الجملة__________

سے شارح نے بتایا کہ کئی ایسے تھے کہ وہ ہیں تو جملے کے احوال لیکن چونکہ ان کو بہت شرافت حاصل ہے اور علماء

معانی کے مقصد کا ان کے ساتھ گہرا تعلق ہے اس لئے پھر فصل ووصل کا چھٹا باب بنایا نیز فصل ووصل بھی خود حال ہیں کسی کے حال نہیں ہیں اسلئے یہ نہیں کہیں گے فصل ووصل کے احوال والا فہوالخ۔۔۔

ولما کان من احوال۔۔۔۔۔۔۔۔

تو پہلے تو وہ احوال ذکر کئے کہ مفرد یا جملے کے ساتھ مختص ہوں اب یہاں سے بتایا کہ کئی احوال ایسے تھے کہ جو مفرد جملے میں سے کسی کے ساتھ مختص نہیں تھے یعنی مفرد میں بھی پائے جاتے ہیں اور جملے میں بھی اب پھر دو اعتراض ہو گئے کہ ا سطرح کرتے کہ جو مفرد کے احوال ہیں انکو مفرد کے ساتھ ذکر کرتے اور جو جملے کے احوال ہیں ان کو جملے باب میں ذکر کرتے اس کا جواب دیا کہ ان احوال کی چونکہ بہت کثرت ہوتی ہے اور ان کی تعریفات بہت ہوتی ہیں اس لئے پھر ان کا علیحدہ ساتواں باب بنایا پھر اعتراض ہو گیا کہ جیسے یہ سارے احوال خبر کے ہیں انشاء کے بھی تو یہ احوال ہیں پھر انشا کے بھی ساتھ باب بناتے جواب دیا۔

وھذہ کلھا مشترکۃ۔۔۔۔۔۔۔۔

سے کہ یہ سارے احوال جب خبر انشاء میں مشترک ہیں تو جب خبر کے آگے پھر انشاء کے لئے علیحدہ باب بنانے کا کیا مطلب ہاں چونکہ انشاء کے کئی مختص احوال تھے اس لئے پھر ان کا آٹھواں باب بنالیا اور اسطرح مقصود من علم المعانی آٹھ ابواب میں منحصر ہو گیا باقی وجہ حصر کے اول میں اقرب کہا اور صواب نہیں کہا اس لئے کہ ماتن حضرات وجہ حصر اور دلیلیں نہیں ذکر کرتے پھر ماتن پر اعتراض ہوا کہ یہ وجہ حصر ٹھیک نہیں بے فائدہ ہے۔

عبارت: تَنْبِیْهٌ وَسَمَ هٰذَا الْبَحْثَ بِالتَّنْبِیْهِ لِاَنَّهٗ قَدْ سَبَقَ مِنْهُ ذِكْرُمَا فِي قَوْلِهٖ تُطَابِقُهٗ اَوْلَاتُطَابِقُهٗ وَقَدْ عَلِمَ اَنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ يَكُوْنُ لِنِسْبَتِهٖ خَارِجٌ فِي اَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ تُطَابِقُهٗ اَوْلَاتُطَابِقُهٗ فَالْخَبَرُ عَلٰى هٰذَا الْمَعْنَى الْكَلَامُ الْمُخْبَرُبِهٖ كَمَا فِي قَوْلِهِمِ الْخَبَرُ هُوَ الْكَلَامُ الْمُحْتَمِلُ لِلصِّدْقِ وَالْكِذْبِ وَقَدْ يُقَالُ بِمَعْنَى الْاَخْبَارِ كَمَا فِي قَوْلِهِمِ الصِّدْقُ هُوَ الْخَبَرُ عَنِ الشَّيْئِ عَلٰى مَاهُوَبِهٖ بِدَلِيْلِ تَعْدِيَتِهٖ بِعَنْ فَلَادَوْرَوَاَيْضًا الصِّدْقُ وَالْكِذْبُ يُوْصَفُ بِهِمَا الْكَلَامُ وَالْمُتَكَلِّمُ وَالْمَذْكُوْرُ فِي تَعْرِيْفِ الْخَبَرِ صِفَةُ الْكَلَامِ بِمَعْنَى مُطَابَقَةِ نِسْبَتِهٖ لِلْوَاقِعِ وَعَدَمِهَا وَالْخَبَرُ عَنِ الشَّيْئِ بِاَنَّهٗ كَذَاتَعْرِيْفٌ لِمَاهُوَصِفَةُ الْمُتَكَلِّمِ فَلَا دَوْرَ۔

ترجمہ: یہ تنبیہ ہے اس بحث کو تنبیہ کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے کیونکہ اس کا ذکر ماتن کے قول تطابقہ اور

لا تطابقہ میں گذر چکا ہے۔اور ماقبل میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لیے تین زمانوں میں سے کسی بھی زمانہ میں خارج ہوگا کہ نسبت کلامیہ اس خارج کے مطابق ہوگی یا نہیں ہوگی پس خبر اس قول کے مطابق مخبر بہ کے معنی میں ہے جیسے کہ معنی ان کے اس قول مین ہے خبر وہ کلام ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہے اور کبھی ان کے ہاں خبر اخبار کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے جیسے کہ وہ ان کے اس قول میں ہے صدق وہ کسی چیز کے واقع کے مطابق ہونے کی خبر دینا ہے۔اس پر دلیل یہ ہے کہ خبر لفظ عن سے متعدی ہوئی ہے پس کوئی دور نہیں۔نیز صدق و کذب کا موصوف کبھی کلام ہوتا ہے کبھی متکلم اور خبر کی تعریف میں جو صدق و کذب مذکور ہے بایں معنی کہ نسبت کلامیہ کا واقع کے مطابق ہونا ہے (اگر صادق ہو) اور نسبت کلامیہ کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے (اگر کاذب ہو) اور صدق و کذب جو ان کے قول میں معرف واقع ہوتے ہیں (صدق) یہ خبر دینا ہے کسی چیز کی کہ وہ ایسی ہے اس چیز کی تعریف ہے جو متکلم کی صفت ہے پس کوئی دور نہیں ہے۔

تنبیہ ____________

یہ متن تھا تو تنبیہ کا ایک لغوی معنی ہے اور ایک مصطلحہ معنی، لغوی معنی یہ ہے کہ کسی سوتے ہوئے انسان کے جگانے کو تنبیہ کہتے ہیں مطلب یہ ہے کہ تنبیہ اسے کہتے ہیں جسکا پہلے اجمالاً ذکر ہو۔

وسم هذا البحث ____________

تو ماتن نے بعد میں متن میں خبر کے سچے اور جھوٹے ہونے کی تفصیل کی اس کا عنوان ماتن نے تنبیہ رکھا شارح بتاتا ہے کہ ماتن نے اس کا عنوان تنبیہ کیوں رکھا بتایا کہ اس کا بھی پہلے متن میں اجمالاً ذکر آیا ہے پھر دوبارہ یہاں سے تفصیل ہو رہی ہے اس لیے پھر عنوان تنبیہ ہی رکھنا تھا وقد علم ان الخبر کلام الخ تو یہاں شارح ایک خاص بحث ذکر کرتا ہے وہ اسطرح کہ بعض محققین نے خبر کی تعریف کی تھی ما یحتمل الصدق والکذب اور پھر صدق اور کذب کی انہوں نے تعریف یہ کی کہ مطابقت الخبر للواقع یہ صدق ہے اور عدم مطابقت الخبر للواقع یہ کذب ہے تو پھر ان محققین نے اعتراض کر دیا کہ جو خبر کی تعریف کی گئی اس میں تو دور ہے کیونکہ کہا گیا کہ خبر وہ ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھے تو خبر کی معرفت صدق کی معرفت پر موقوف ہوگئی۔اور صدق و کذب کی تعریف کی کہ خبر واقع کے مطابق ہو تو صدق ہے اور خبر واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ کذب ہے تو صدق و کذب کی معرفت خبر کی معرفت پر موقوف ہوگئی تو نتیجہ یہ ہوگا کہ خبر کی معرفت خبر کی معرفت پر موقوف ہوگی تو یہ

قدم الشئی علی نفسہ لازم آئے گا۔ جو کہ دور ہے باقی یہ یاد رکھنا کہ محققین نے جو خبر کی تعریف کی ما تحتمل الصدق والکذب اور صدق کذب کی تعریف کی کہ مطابقت للواقع اور عدم مطابقت للواقع تو یہاں دو خبر ہیں اور دو صدق کذب ہیں ایک خبر رسم ہے اور دوسری خبر مرسوم ہے اس طرح ایک صدق کذب رسم ہیں اور دوسرے صدق کذب مرسوم ہیں جس خبر کی انہوں نے ما تحتمل الصدق والکذب کے ساتھ تعریف کی یہ خبر مرسوم ہے اور صدق کذب رسم ہیں اور صدق کذب کی تعریف میں جو خبر ہے وہ خبر رسم ہے اور صدق کذب مرسوم ہیں اس کے بعد شارح پہلے یہ ذکر کرتا ہے کہ سکا کی نے محققین کی تعریف پر اعتراض دوروالا ماتن کی تعریف پر یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کیونکہ ماتن نے خبر کی تعریف تحتمل الصدق والکذب کیساتھ نہیں کی بلکہ ماتن نے یہ تعریف کی کہ نسبت کلامیہ کا ایک خارج ہوتا ہے تو نسبت کلامی کی مطابقت یا لا مطابقت اس خارج کے ساتھ قصد کی گئی ہو تو یہ خبر ہے لہٰذا اس تعریف میں صدق کذب نہیں تا کہ خبر کی معرفت صدق کذب پر موقوف ہو جائے باقی صدق کذب کی معرفت تو خبر پر موقوف ہوگی۔

فالخبر علی ھذا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو خبر کی تعریف کی اس کے لحاظ سے خبر کلام کا نام ہے۔

کما فی قولہ الخبر ھو الکلام المحتمل۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بتایا کہ سکا کی نے محققین کی تعریف پر جو اعتراض کیا کہ خبر کی تعریف میں دور ہے تو وہ اعتراض سکا کی کا غلط ہے وہاں دور لازم نہیں آتا شارح اس کے دو جواب دیتا ہے پہلا جواب یہ ہے کہ خبر کی انہوں نے جو تعریف کی ہے ما تحتمل الصدق والکذب یہ جو خبر مرسوم ہے یہ خبر کلام کا نام ہے اب اگر اسی خبر پر صدق کذب کی معرفت موقوف ہوتی پھر دور لازم آتا لیکن صدق کذب کی تعریف میں جو خبر ہے وہ خبر تو متکلم کی صفت ہے تو موقوف خبر اور ہے اور موقوف علیہ خبر اور لہٰذا دور لازم نہیں آتا باقی عبارت میں ذرا اور طرح ذکر کیا وہ اس طرح کہ شارح نے کہا کہ محققین نے جو خبر کی تعریف کی ما تحتمل الصدق والکذب تو اس میں یہاں خبر کا معنی کلام ہے جیسے کہ ماتن کی تعریف کے لحاظ سے خبر کلام کا نام تھا اور بعد میں کہا کہ کبھی خبر بمعنی اخبار کے آتی ہے جیسے کہ محققین نے جو صدق کا معنی کیا وہاں خبر بمعنی اخبار ہے اور اخبار تو متکلم کی صفت ہے تو مطلب وہی بنے گا کہ صدق کذب کی تعریف میں جو خبر ہے وہ متکلم کی صفت ہے پھر اس کے بعد شارح نے ذکر کیا محققین نے صدق کی تعریف یہ کی شئی سے خبر دینی حال ہونے کے معنی ہے اور اس حال کے کہ وہ شئی ساتھ اس حال کے ہے لہٰذا اس تعریف میں خبر کا معنی اخبار ہے اس پر شارح نے دلیل یہ دی کہ صدق کی اس تعریف میں خبر کا صلہ عن آیا ہے اور

عن کے ساتھ جب خبر متعدی ہوتو اس کا معنی اخبار ہوتا ہے۔

وایضاً الصدق والکذب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے سکاکی کے اعتراض کا دوسرا جواب دیا یہ جواب صدق کذب کے لحاظ سے ہے وہ اس طرح کہ صدق کذب ایک کلام کی صفت ہیں اور دوسرا صدق کذب متکلم کی صفت ہیں تو خبر کی تعریف میں جو صدق کذب ہیں یہ صدق کذب کلام کی صفت ہیں کیونکہ خبر کلام کا نام ہے تو پھر اس کی تعریف میں صدق کذب بھی کلام کی صفت ہوں گے اس صدق کذب کی معرفت موقوف نہیں وہ اور صدق کذب ہیں جو متکلم کی صفت ہیں انکی معرفت خبر پر موقوف ہے لہٰذا دور نہیں کیونکہ موقوف علیہ صدق کذب کلام کی صفت ہیں اور موقوف صدق کذب متکلم کی صفت ہیں لہٰذا دور نہیں لازم آئے گا عبارت میں یہ جواب ذرا اس طرح ہے کہ صدق کذب کلام کی صفت بھی آتے ہیں اور متکلم کی صفت بھی باقی خبر کی تعریف میں جو صدق والکذب ہیں وہ تو کلام کی صفت ہیں باقی صدق کذب کا کلام کی صفت ہونے کا ذرا شارح نے مطلب ذکر کر دیا کہ نسبت کلامیہ کا واقع کے مطابق ہونا یہ مطلب ہے صدق کذب کے کلام کی صفت ہونے کا اور بعد میں کہا کہ خبر عن الشئی بانہ کذا یہ اس کی تعریف اس کلام کی ہے کہ جو متکلم کی صفت ہے کیونکہ صدق کی تعریف محققین نے خبر عن الشئی کیساتھ کی تھی خذھذا فان المقام دقیق فلیتفکر تفکراً شدیداً۔

عبارت: وَاتَّفَقُوْا عَلٰی اِنْحِصَارِ الْخَبَرِ فِی الصَّادِقِ وَالْکَاذِبِ خِلَافًا لِلْجَاحِظِ ثُمَّ اخْتَلَفَ الْقَائِلُوْنَ بِالْاِنْحِصَارِ فِی تَفْسِیْرِ هِمَا فَذَهَبَ الْجُمْهُوْرُ اِلٰی مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ صِدْقُ الْخَبَرِ مُطَابَقَتُهٗ اَیْ مُطَابَقَةُ حُكْمِهٖ فَاِنَّ رَجُوْعَ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ اِلَی الْحُكْمِ اَوَّلًا وَبِالذَّاتِ وَاِلَی الْخَبَرِ ثَانِیًا وَبِالْوَاسِطَةِ لِلْوَاقِعِ وَهُوَ الْخَارِجُ الَّذِیْ یَكُوْنُ لِنِسْبَةِ الْكَلَامِ الْخَبَرِیِّ وَكِذْبُهٗ عَدَمُهَا اَیْ عَدَمُ مُطَابَقَتِهٖ لِلْوَاقِعِ۔

ترجمہ: علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ خبر صدق و کذب میں منحصر ہے برخلاف جاحظ کے (کہ وہ واسطہ کا قائل ہے) پھر جو حصر کے قائل ہیں ان کا صدق و کذب کی تفسیر میں اختلاف واقع ہو گیا ہے پس جمہور اس طرف گئے ہیں کہ جس کا مصنف نے اپنے اس قول سے ذکر کیا کہ صدق خبر، خبر کا اس کے مطابق ہونا یعنی خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا ہے کیونکہ صدق و کذب کا رجوع اولاً اور بالذات حکم کی طرف ہوتا ہے اور ثانیاً و بالعرض خبر کی طرف ہوتا ہے اور واقع وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کے لیے ہوتا ہے اور کذب

خبر عدم مطابقت ہے یعنی خبر کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے۔

وضاحت: واتفقوا علی انحصار الخبر۔۔۔۔۔۔۔

تو یہاں سے ماقبل والے متن کے ساتھ اس کا شارح ربط ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ پہلے چونکہ خبر کی بات متن میں آگئی اور صدق کذب کا تعلق خبر کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ سچی جھوٹی خبر ہوتی ہے اس لئے پھر اس بعد والے متن میں صدق کذب کا معنی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ خبر کا صدق وکذب میں حصر ہے یا نہیں جاحظ کہتا ہے کہ حصر نہیں ہے اور اس کے ماسوا سارے علماء کہتے ہیں کہ خبر کا صدق اور کذب میں حصر ہے رہے یہ محققین جو حصر کے قائل ہیں انہیں پھر صدق وکذب کی تعریف میں اختلاف ہو گیا شارح کہتا ہے کہ ان میں جو جمہور ہیں ماتن نے صدق کذب کا معنی ان کے مذہب کے مطابق کیا ہے چنانچہ ماتن نے کہا کہ خبر سچی یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور جھوٹی خبر یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو پھر اعتراض ہو گیا اور مطابقت حکمہ سے شارح نے اس کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ پہلے جہاں خبر کی تعریف میں صدق کذب کی طرف اشارہ کیا تھا وہاں تو کہا تھا کہ نسبت کلامیہ خارج کے مطابق ہو تو اس کا جواب دیا کہ یہاں خذف مضاف ہے مطابقت کا مطلب ہے کہ مطابقت حکمہ اور حکم تو نسبت ہی ہے۔

فان رجوع الصدق والکذب۔۔۔۔۔۔۔

سے اس پر دلیل دی کہ حکم کیوں نکالا تو کہتا ہے اس لئے کہ صدق کذب بالذات تو حکم کیطرف راجع ہوتے ہیں ثانیاً خبر کی طرف رجوع کرتے ہیں کیونکہ جب حکم مطابق ہو تو پھر خبر بھی مطابق ہوتی ہے تو پہلے جہاں صدق کذب کی طرف خبر کی تعریف میں اشارہ تھا وہاں تو صدق کذب کا بالذات حکم کی صفت بنائی تھی تو پھر اب بھی ہم نے حکم نکالنا ہے یہاں خارجی اعتراض ہے اس کا جواب سمجھنا ہے اعتراض یہ ہو گیا کہ صدق الخبر کی تعریف خبر کے ساتھ کی ہے یہ دور ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اصل صدق کی تعریف تو یہ ہے کہ مطابقت الحکم للواقع باقی خبر کا ذکر تعریف میں صرف اس لئے کیا تا کہ پتہ چلے کہ حکم ہمیشہ خبر کے ساتھ ہوتا ہے اگر خبر کا ذکر نہ کرتے تو پھر یہ وھم ہوتا کہ شاید حکم خبر کے بغیر بھی ہوتا ہے۔

للواقع۔۔۔۔۔۔۔

اس پر اعتراض تھا کہ پہلے تو کہا تھا کہ نسبت کلامیہ خارج کے مطابق ہو اور یہاں یہ کہا کہ نسبت کلامیہ واقع کے مطابق ہو تو یہ صدق ہے تو اس کا جواب یہ دیا کہ واقع کا معنی خارج ہے۔

عبارت: بَیَانُ ذَالِكَ اَنَّ الْكَلَامَ الَّذِیْ دَلَّ عَلٰی وُقُوْعِ نِسْبَةٍ بَیْنَ شَیْئَیْنِ اِمَّا بِالثُّبُوْتِ بِاَنَّ

هٰذَاذَاكَ اَوْ بِالنَّفْيِ بِاَنَّ هٰذَا لَيْسَ ذَاكَ فَمَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَمَّا فِي الذِّهْنِ مِنَ النِّسْبَةِ لَابُدَّ وَاَنْ يَّكُوْنَ بَيْنَهُمَا نِسْبَةٌ ثُبُوْتِيَّةٌ اَوْسَلْبِيَّةٌ لِاَنَّهُ اِمَّااَنْ يَّكُوْنَ هٰذَاذَاكَ اَوْلَمْ يَكُنْ فَمُطَابَقَةُهٰذِهِ النِّسْبَةِ الْحَاصِلَةِ فِي الذِّهْنِ الْمَفْهُوْمَةِ مِنَ الْكَلَامِ لِتِلْكَ النِّسْبَةِ الْوَاقِعَةِ الْخَارِجَةِ بِاَنْ تَكُوْنَاثُبُوْتِيَّتَيْنِ اَوْسَلْبِيَّتَيْنِ صِدْقٌ وَعَدْمُهَا كِذْبٌ وَهٰذَامَعْنٰى مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ لِلْوَاقِعِ وَالْخَارِجِ وَمَافِي نَفْسِ الْاَمْرِ فَاِذَاقُلْتَ بِيْعَ وَاَرَدْتَ بِهِ الْاَخْبَارَ الْحَالِي فَلَابُدَّ لَهُ مِنْ وَّقُوْعِ بَيْعٍ خَارِجٍ حَاصِلٍ بِغَيْرِ هٰذَااللَّفْظِ يَقْصُدُمُطَابَقَتَهُ لِذٰلِكَ الْخَارِجِ بِخَلَافِ بِعْتُ الْاِنْشَائِي فَاِنَّهُ لَاخَارِجَ لَهُ يَقْصُدُ مُطَابَقَتَهُ لَهُ بَلِ الْبَيْعُ يَحْصَلُ فِي الْحَالِ بِهٰذَااللَّفْظِ وَهٰذَااللَّفْظُ مُوْجِدٌ لَهُ

ترجمہ: اس کی وضاحت یہ ہے کہ وہ کلام جو دو چیزوں (محکوم علیہ ومحکوم بہ) کے درمیان نسبت کے واقع ہونے پر دال ہے ایسا وقوع یا تو ثبوت کے ساتھ ہو بایں طور پر کہ یہ وہ ہے یا نفی کے ساتھ ہو کہ یہ وہ نہیں ہے پس قطع نظر اس نسبت کے جو ذہن میں ہے ضروری ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان خارج میں بھی نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ ہو کیونکہ یا تو یہ وہ ہوگا یا نہیں ہوگا پس اس نسبت کی مطابقت جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور کلام سے مفہوم ہوتی ہے اس نسبت کے ساتھ جو خارج میں واقع ہے بایں صورت کہ دونوں نسبتیں ثبوتی یا سلبی ہوں تو یہ صدق ہے اور اس کی عدم مطابقت کذب ہے اور کلام کے واقع، خارج اور نفس الامر کے ساتھ مطابقت کا یہی مطلب ہے پس جب تم بیع کہو اور اس سے تمہاری مراد بیع حالی یا استقبالی کی خبر وحکایت کرنا ہو ضروری ہے کہ خارج میں بیع واقع ہو جو اس لفظ کے بغیر حاصل ہو اور اس لفظ کے اس خارج کے ساتھ مطابقت کا ارادہ کیا جائے برخلاف بعت انشائی کے تو اس کے لیے کوئی خارج نہیں کہ اس لفظ کے اس خارج کے ساتھ مطابقت کا ارادہ کیا جائے بلکہ بیع زمانہ حال میں اسی لفظ کے ساتھ حاصل ہو رہی ہے اور یہ لفظ اس کے لیے موجد ہے۔

وضاحت: بیان ذالك الخ ـــــــــــــــ

صدق کی تعریف کی کہ خبر کا حکم واقع کے مطابق ہو تو خبر کا معنی بھی واضح ہے اور حکم کا بھی واضح ہے کہ حکم کا معنی نسبت کلامی ہے جو زید قائم سے نسبت سمجھ آرہی ہے باقی واقع کا معنی واضح نہیں اس لئے اب یہاں سے واقع کی تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب ہم زید قائم کہیں تو اس سے ایک نسبت سمجھ آتی ہے زید اور قائم کے درمیان یہ نسبت تو زید قائم بولنے

سے آئے گی اور اس بولنے سے قطع نظر بھی تو زید اور قائم کے درمیان بھی کوئی تعلق ہوگا یا ایجابی ہوگا یا سلبی تو یہ زید قائم سے قطع نظر نسبت اسی نسبت کو واقع بھی کہتے ہیں۔ اور خارج بھی کہتے ہیں اور نفس الامر بھی کہتے ہیں لہٰذا سچی خبر یہ ہوگی کہ زید قائم سے جو نسبتِ کلامی سمجھ آ رہی ہے یہ نسبت کلامی اس نسبت (جو زید قائم کے لفظ سے قطع نظر زید قائم کے درمیان نسبت ہے) کے مطابق ہو یعنی کلامی نسبت سلبی اور وہ خارج والی نسبت بھی سلبی ہو یا دونوں ثبوتی اور کذب یہ ہوگا کہ نسبت کلامیہ خارج والی نسبت کے مطابق نہ ہو تو مطابق نہ ہونے کی دو صورتیں ہوں گی ایک یہ کہ کلام سے ثبوتی سمجھ آ جائے اور واقع میں سلبی ہو یا بالعکس۔

فاذا قلت ابیع ——————

سے اسکی مشکل سی مثال بھی دی کہ مثلا ایک آدمی کہے ابیع اور اس کا مقصود خبر حال ہو یعنی حال سے خبر دینا ہو تو اب ایک نسبت تو ابیع کے لفظ سے سمجھ آ رہی ہے اور ایک نسبت ابیع کے لفظ سے قطع نظر بھی بیع اور اس انسان کے درمیان بھی ہوگی تب خبر بنے گی۔

والافلا الخ ——————

باقی ایک بعت انشائی بھی ہے جب کوئی فروخت کرنے والا خرید کرنے والے سے کہے بعت اس صورت میں بعت کے لفظ سے ایک نسبت سمجھ آتی ہے اور اس سے قطع نظر کوئی نسبت نہیں ہے لہٰذا یہ انشاء ہوگا۔

عبارت: وَلَا يَقْدَحُ فِي ذٰلِكَ اَنَّ النِّسْبَةَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْاِعْتِبَارِيَّةِ دُوْنَ الْخَارِجِيَّةِ لِلْفَرْقِ الظَّاهِرِ بَيْنَ قَوْلِنَا الْقِيَامُ حَاصِلٌ لِزَيْدٍ فِي الْخَارِجِ وَحُصُوْلُ الْقِيَامِ لَهٗ اَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ مَوْجُوْدٌ فِي الْخَارِجِ فَاِنَّا لَوْ قَطَعْنَا النَّظْرَ عَنْ اِدْرَاكِ الذِّهْنِ وَحُكْمِهٖ فَالْقِيَامُ حَاصِلٌ لَهٗ وَهٰذَا مَعْنٰى وُجُوْدِ النِّسْبَةِ الْخَارِجِيَّةِ وَقِيْلَ قَائِلُهُ النِّظَامُ وَمَنْ تَابَعَهٗ صِدْقُ الْخَبَرِ مُطَابَقَتُهٗ لِاِعْتِقَادِ الْمُخْبِرِ وَلَوْ كَانَ ذٰلِكَ الْاِعْتِقَادُ خَطَأً غَيْرَ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ وَكِذْبُ الْخَبَرِ عَدَمُهَا اَيْ عَدَمُ مُطَابَقَتِهٖ لِاِعْتِقَادِ الْمُخْبِرِ وَلَوْ كَانَ خَطَأً فَقَوْلُ الْقَائِلِ اَلسَّمَاءُ تَحْتَنَا مُعْتَقِدًا ذٰلِكَ صِدْقٌ وَقَوْلُهٗ اَلسَّمَاءُ فَوْقَنَا غَيْرَ مُعْتَقِدٍ كِذْبٌ وَالْوَاوُ فِي قَوْلِهٖ وَلَوْ خَطَأً لِلْحَالِ وَقِيْلَ لِلْعَطْفِ اَيْ لَوْ لَمْ يَكُنْ خَطَأً وَلَوْ كَانَ خَطَأً۔

ترجمہ: اور اس میں کوئی حرج لازم نہیں آتا کہ نسبت امور اعتباریہ میں سے ہے نہ کہ خارجیہ میں سے ہمارے قول القیام حاصل لزید فی الخارج اور حصول القیام لہ امر متحقق موجود فی الخارج کے درمیان فرق کے

ظاہر ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ اگر ہم ذہن کے ادراک اور اس کے حکم سے قطع نظر کریں تو قیام اس کے لیے حاصل ہے اور یہی معنی نسبت خارجیہ کے وجود کا ہے اور کہا گیا ہے اس کا قائل نظام معتزلی اور اس کے پیروکار ہیں کہ صدق خبر، خبر کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا ہے اگر چہ یہ اعتقاد خطاء ہو واقع کے مطابق نہ ہو اور کذب خبر، خبر کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا ہے اگر چہ وہ خطاء ہو پس کہنے والے کا یہ کہنا کہ آسمان ہمارے نیچے ہے حالانکہ وہ اس کا معتقد ہے تو یہ صدق ہے اور اس کا یہ کہنا کہ آسمان ہمارے اوپر ہے اور اس کا معتقد نہیں ہے تو یہ کذب ہے اور ہمارے قول ولوخطأً میں واؤ حالیہ ہے اور بعض نے کہا عاطفہ ہے یعنی اگر چہ نہ ہو خطاء اور اگر چہ ہو خطاء۔

وضاحت: ولا یقدح فی ذالك ان النسبة ــــــــــــــــ

سے شارح نے ایک اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔ اعتراض یہ ہو گیا کہ صرف یہ ذکر کیا گیا کہ نسبت کلامی کے مقابلے میں نسبت خارجی ہوتی ہے سوال ہوا کہ نسبت خارجی کہنا درست نہیں کیونکہ نسبت تو نفس الامر اور خارج میں ہو ہی نہیں سکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبت تو امور اعتباری سے ہے اور معقولات ثانیہ سے ہے یہ خارج میں نہیں ہوتی بلکہ ذہن میں ہوتی ہے اور جو ذکر ماقبل میں کیا گیا ہے کہ وہ خارج میں ہے اسے تعارض آ گیا ہے اس کے شارح نے دو جواب دیئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ خارج کے دو معنی ہوتے ہیں ایک تو خارج کا معنی عین ہوتا ہے یعنی جو مشاعر سے خارج ہو (مشاعر کہتے ہیں نفس ناطقہ اور پانچ حواس باطنہ کو اور ان چھ کے مجموعہ کا نام ذہن ہے) اور دوسرا خارج کا معنی ہے کہ نسبت کلامیہ سے قطع نظر ہو اور نسبت کلامی سے خارج ہو اگر چہ ذہن میں بھی کیوں نہ ہو ہم نے جو پہلے کہا کہ نسبت خارج میں ہوتی ہے یہ خارج کا ہم نے یہ معنی لیا کہ نسبت کلامیہ سے خارج ہو اور تم جو کہتے ہو کہ نسبت خارج میں نہیں ہوتی یہ خارج بمعنی عین یعنی مشاعر سے خارج لہٰذا تعارض نہ رہا کیونکہ نفی اثبات کا محل بدل گیا۔

فانا لوقطعنا النظر الخ ــــــــــــــــ

سے ذکر کیا کہ ہم اگر ذہن کے ادراک اور اس کے حکم سے قطع نظر کریں تو پھر بھی قائم زید کے لیے خارج ہے یعنی خارج میں بھی کوئی نسبت ہوگی زید اور قائم کے درمیان وہذا معنی وجود النسبۃ الخارجیۃ سے بتایا کہ ہم جو کہتے ہیں کہ نسبت خارج میں ہوتی ہے تو خارج کا یہ معنی ہے اور دوسرا جواب یہ دیا کہ خارج جو مشاعر سے خارج ہو اس کے دو معنی ہیں اگر وہ خارج جو ذات کی ظرف ہو اور دوسرا وہ کہ جو وجود کی ظرف جو پہلے کہا کہ خارج میں نسبت ہوتی ہے تو وہ خارج ذات کی

ظرف مراد ہے یہ جو کہتے ہو کہ نسبت خارج میں نہیں ہوتی تو خارج سے مراد وہ ہے کہ جو وجود کی ظرف ہو تو اب بھی نفی اثبات کا محل بدل گیا اب تعارض نہیں رہا باقی یہ جواب شارح نے عبارت میں ۔۔۔۔۔

للفرق الظاهر ــــــــ

سے اس طرح دیا کہ ایک یہ ہے کہ القیام حاصل لزید فی الخارج اور ایک یہ ہے کہ حصول القیام لہ امر محقق موجود فی الخارج تو پہلا تو صحیح ہے کیونکہ وہاں فی الخارج قیام جوذات ہے اس کی ظرف ہے لیکن دوسری مثال ٹھیک نہیں کیونکہ یہاں فی الخارج حصول القیام کی ظرف ہے اور حصول کا معنی تو موجود ہے تو یہ وجود کی ظرف ہے تو ہم نے کہا کہ نسبت خارج میں ہے اس سے مراد وہ خارج جوذات کی ظرف ہے۔

وقيل مطابقته ــــــــ

یہاں سے ماتن صدق کذب میں یہ مذہب ذکر کرتا ہے اور مذہب نظام معتزلی اور اس کے تابعین کا ہے انہوں نے صدق کی تعریف کی کہ خبر (یعنی حکم خبر کا لیکن حکم کا ذکر نہیں کیا کیونکہ پہلے ذکر کر دیا گیا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر تو جمہور اور نظام دونوں کے نزدیک جھوٹی ہوگی لیکن اگر خبر واقع کے مطابق نہ ہو پھر اختلاف پڑے گا۔ جمہور کے نزدیک سچی ہوگی لیکن نظام کے نزدیک سچی نہیں ہوگی کیونکہ مخبر کے اعتقاد کے تو مطابق نہیں ہے فقول القائل سے اس کی مثال بھی دی کہ ایک شخص مثلاً کہتا ہے کہ السماء تحتنا بالفرض اس کا عقیدہ بھی یہ ہے کہ آسمان ہمارے نیچے ہے تو اس صورت میں یہ خبر سچی ہوگی کیونکہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہے اگرچہ واقع کے مطابق نہیں اور اس طرح وہ آدمی السماء فوقنا کہے گا چونکہ اس کا عقیدہ نہیں اس لئے پھر یہ خبر جھوٹی ہوگی کیونکہ اس کے اعتقاد کے مطابق نہیں اگرچہ واقع کے مطابق ہے۔

والواؤ في قوله ولو خطاء ــــــــ

سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو ولو خطاء کہا تو یہ واؤ حالیہ ہے اب معنی ہوگا کہ مفروضا بعض نے کہا واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ محذوف ہے وہ یہ ہے کہ لولم یکن خطاء ولو خطاء یعنی خبر سچی وہ ہے کہ جو خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو اگرچہ واقع کے مطابق نہ ہو یا واقع کے مطابق ہو۔

عبارت: وَالْمُرَادُ بِالْاِعْتِقَادِ الْحُكْمُ الذِّهْنِيُّ الْجَازِمُ اَوِالرَّاجِحُ فَيَعُمُّ الْعِلْمَ وَهُوَحُكْمٌ جَازِمٌ لَايَقْبَلُ التَّشْكِيكَ وَالْاِعْتِقَادَ الْمَشْهُورَوَهُوَحُكْمٌ جَازِمٌ يَقْبَلُهٗ وَالظَّنَّ وَهُوَالْحُكْمُ بِالطَّرَفِ الرَّاجِحِ

فَالْخَبَرُ الْمَعْلُوْمُ وَالْمُعْتَقَدُ وَالْمَظْنُوْنُ صَادِقٌ وَالْمَوْهُوْمُ كَاذِبٌ لِاَنَّهُ الْحُكْمُ بِخِلَافِ الطَّرَفِ الرَّاجِحِ وَاَمَّا الْمَشْكُوْكُ فَلَا يَتَحَقَّقُ فِيْهِ الْاِعْتِقَادُ لِاَنَّ الشَّكَّ عِبَارَةٌ عَنْ تَسَاوِي الطَّرَفَيْنِ وَالتَّرَدُّدِ فِيْهِمَا مِنْ غَيْرِ تَرْجِيْحٍ فَلَا يَكُوْنُ صَادِقًا وَلَا كَاذِبًا وَيَثْبُتُ الْوَاسِطَةُ

ترجمہ: اور اعتقاد سے مراد حکم ذہنی جازم یا راجح ہے پس یہ علم کو بھی شامل ہوگا جو کہ حکم ذہنی جازم ہے شک کو قبول نہیں کرتا اور اعتقاد مشہور کو بھی شامل ہوگا اور وہ حکم ذہنی جازم ہے جو کہ شک کو قبول کرتا ہے اور ظن کو شامل ہوگا اور یہ جانب راجح کے ساتھ حکم ہے پس خبر معلوم معتقد اور مظنون صادق ہے اور موہوم کاذب ہے کیونکہ وھم طرف راجح کے خلاف پر حکم لگانا ہے اور بہر حال خبر شکوک میں اعتقاد موجود ہی نہیں ہوتا کیونکہ شک تساوی طرفین، اور ان میں تردد کے واقع ہونے کو کہتے ہیں پس یہ نہ تو صادق ہے اور نہ ہی کاذب ہے اور واسطہ ثابت ہو گیا۔

وضاحت: والمراد بالاعتقاد الحکم الذھنی ــــــــــــــ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ تم نے نظام کے مذہب پر صدق کی تعریف کی کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو تو اعتقاد اس جزم کو کہتے ہیں کہ جو تشکیک کے قابل ہو لہذا جو اخبار یقینیہ ہیں ایک تو ان پر تعریف سچی نہ آئی کیونکہ یقین اس جزم کو کہتے ہیں کہ جو تشکیک کو قبول نہ کرے اور اعتقاد اس کو کہتے ہیں کہ جو تشکیک کو قبول کرے دوسرا یہ کہ جو اخبار مظنونہ ہیں ان پر بھی تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ ظن کہتے ہیں کہ جو جانب راجح ہو یہاں اعتقاد ہوتا ہی نہیں حالانکہ اخبار یقینیہ اور مظنونہ سچی ہوتی ہیں لیکن تعریف سچی نہ آئی اس کا شارح نے جواب دیا کہ جو اعتقاد کا معنی سمجھا اس کو اعتقاد مشہور کہتے ہیں یہاں صدق کی تعریف میں اعتقاد کا یہ مشہور معنی مراد نہیں بلکہ یہاں اعتقاد کا معنی حکم ذہنی ہے خواہ جازم ہو یا راجح ہو جب جازم کہا تو اب اخبار یقینیہ کو تعریف شامل ہو گئی کیونکہ اخبار یقینیہ میں بھی جزم ہوتا ہے اسی طرح جو اخبار معتقد ہیں ان کو بھی شامل ہو گی کیونکہ ان میں بھی جزم ہوتا ہے اور جب راجح کہا تو پھر اخبار مظنونہ کو شامل ہو گی کیونکہ ظن جانب راجح کو کہتے ہیں یہاں اعتقاد نہیں ہے۔ تو پھر سچی خبریں تین قسم کی ہوں گی یقینیہ (علم کا معنی یقین ہے) اخبار معتقدہ اور اخبار مظنونہ باقی یہ کہ اخبار موہومہ بھی ہوتی ہے تو بتایا کہ یہ جھوٹی ہوتی ہیں کیونکہ وہم کہتے ہیں کہ ظن میں راجح جانب کے مقابلے میں جو جانب مرجوح ہوتی ہے تو مرجوح وہاں ہو گی جہاں راجح ہو تو راجح کا تو متکلم کو اعتقاد ہوتا ہے تو یہ مرجوح اس اعتقاد کے مطابق نہیں اس لئے موہومہ خبریں جھوٹی ہوں گی باقی یہاں یہ وہم نہیں پڑنا چاہیے کہ آگے کہے گا کہ وہم میں تو

اعتقاد ہی نہیں پھر اعتقاد کے مطابق نہ ہوئے کیونکہ وہم میں جانب راجح تو ضرور ہوگی تو اعتقاد مرجوح کا نہیں اس کے راجح کا ہوگا اور مرجوح اس کے خلاف ہوگا۔ واما المشکوک سے شارح نظام پر اعتراض کرتے ہیں پھر کمزور جواب دیں گے. اعتراض یہ کرتے ہیں کہ نظام تو ان لوگوں میں سے ہے کہ جو خبر میں واسطے کے قائل نہیں حالانکہ جو خبر مشکوک ہوتی ہے وہاں اعتقاد نہیں ہوتا دونوں جانبین برابر ہوتی ہیں وہ نہ سچی اور نہ جھوٹی ہو سکتی ہے کیونکہ جب اعتقاد نہیں تو یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہے یا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں تو واسطہ نکل آیا کہ مشکوک خبر نہ سچی ہے نہ جھوٹی ہے حالانکہ نظام ان لوگوں میں ہے جو کہتے ہیں کہ خبر کا صدق اور کذب میں حصر ہے۔

عبارت: اَللّٰهُمَّ اِلَّااَنْ يُّقَالَ اِذَاانْتَفٰى الْاِعْتِقَادُ تَحَقَّقَ عَدْمُ الْمُطَابَقَةِ لِلْاِعْتِقَادِ فَيَكُوْنُ كَاذِبًا لَايُقَالُ الْمَشْكُوْكُ لَيْسَ بِخَبَرٍ لِيَكُوْنَ صَادِقًا اَوْ كَاذِبًا لِاَنَّهٗ لَاحُكْمَ مَعَهٗ وَلَاتَصْدِيْقَ بَلْ هُوَ مُجَرَّدُ تَصَوُّرٍ كَمَا صَرَّحَ بِهٖ اَرْبَابُ الْمَعْقُوْلِ لِاَنَّانَقُوْلُ لَاحُكْمَ وَلَاتَصْدِيْقَ لِلشَّاكِّ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَمْ يُدْرِكْ وُقُوْعَ النِّسْبَةِ اَوْلَاوُقُوْعِهَاوَذِهْنُهٗ لَمْ يَحْكُمْ بِشَيْئٍ مِنَ النَّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ لٰكِنَّهٗ اِذَاتَلَفَّظَ بِالْجُمْلَةِ الْخَبَرِيَّةِ وَقَالَ زَيْدٌ فِي الدَّارِ مَثَلًامَعَ الشَّكِّ فَكَلَامُهٗ خَبَرٌ لَامُحَالَةَ بَلْ اِذَاتَيَقَّنَ اَنَّ زَيْدًا لَيْسَ فِي الدَّارِ وَقَالَ زَيْدٌ فِي الدَّارِ فَكَلَامُهٗ خَبَرٌ وَهٰذَا ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اے اللہ تو ہی مدد فرما مگر یہ کہ جواب میں کہا جائے گا کہ خبر شکوک میں جب اعتقاد ہی منتفی ہے تو اعتقاد کے ساتھ عدم مطابقت ثابت ہو جائے گی پس یہ خبر کاذب ہوگی اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مشکوک خبر ہی نہیں تا کہ صادق یا کاذب ہو کیونکہ نہ تو اس میں کوئی حکم ہے اور نہ ہی تصدیق بلکہ وہ محض تصور ہے جیسے ارباب عقول نے اس کی تصریح کی ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ حکم اور تصدیق شاکی کی بہ نسبت نہیں بایں طور پر کہ اسے نسبت کے وقوع یا لاوقوع کا علم حاصل نہیں ہوا اور اس کے ذہن نے نفی واثبات میں کسی کا حکم نہیں لگایا مگر جب اس نے جملہ خبریہ کا تلفظ کرتے ہوئے زید فی الدار شک کے باوجود کہہ دیا تو اس کا یہ کلام خبر ہے بلکہ اگر اسے یہ یقین ہو کہ زید گھر میں موجود نہیں اور پھر کہے زید فی الدار اس کا یہ کلام بھی خبر ہوگا اور یہ ظاہر ہے۔

وضاحت: اللهم الا ان يقال ــــــــــــــــ سے شارح نظام کی طرف سے کمزور جواب دیتا ہے وہ یہ ہے کہ کذب کی ہم نے تعریف کی کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے

مطابق نہ ہو یہ متعدد پر نفی ہے اس کی دو صورتیں ہیں اول خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یہ بھی جھوٹی ہے یا سرے سے اعتقاد ہی نہ ہو پھر بھی جھوٹی ہے کیونکہ کہہ سکتے ہیں کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں باقی ضعف اس جواب میں یہ ہے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ اعتقاد نہ ہو پھر بھی خبر جھوٹی ہوگی ہے تو پھر انشاء میں بھی اعتقاد نہیں ہوتا تو پھر انشاء سچا ہو جائے گا حالانکہ انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔

لایقال المشکوک ــــــــــــــــــ

تو نظام پر جو شارح نے اعتراض کر دیا کہ مشکوک خبر نہ سچی نہ جھوٹی ہوتی ہے تو پھر واسطہ نکل آیا کسی نے جواب دیا تھا اسے نقل کر کے رد کرے گا جواب کسی نے یہ دیا کہ نظام جو حصر کا قائل ہے تو خبر کے حصر کا صادق کاذب ہونے میں قائل ہے۔ جو خبر نہیں اس کے حصر کا تو کوئی قائل نہیں اور مشکوک تو خبر ہی نہیں لہٰذا یہ اگر سچی جھوٹی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ مناطقہ نے ذکر کیا ہے کہ مشکوک میں محض تصور ہوتا ہے وہاں نہ حکم اور نہ تصدیق ہوتی ہے کیونکہ تصدیق کا تعلق تو اخبار کے ساتھ ہوتا ہے جب یہ خبر ہی نہیں لہٰذا اگر سچی جھوٹی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں شارح اس کے دو جواب دے گا پہلا جواب۔۔۔۔۔

لانا نقول سے یہ دیتا ہے کہ تم نے کہا کہ خبر مشکوک اس لئے نہیں کہ یہاں اعتقاد نہیں ہوتا دونوں جانبیں برابر ہوتی ہیں یہاں حکم اور تصدیق نہیں ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ خبر کی مدار حکم تصدیق پر نہیں خارج پر ہے کیونکہ ہم نے خبر کی تعریف کی ہے کہ نسبت کلامی کے مقابلے میں خارج ہوتا ہے تو نسبت کلامی کبھی خارج کے مطابق ہوگی کبھی نہیں ہوگی جیسے کوئی شخص زید فی الدار کہے گا اور اس کو شک ہوگا کہ زید گھر میں ہے یا کہ نہیں ہے۔ تو متکلم کے اعتقاد سے قطع نظر اس کا خارج تو ہوگا کہ خارج زید گھر میں ہوگا یا نہیں ہوگا تو زید فی الدار خبر ہوگی باقی عبارت میں پہلا جواب اسطرح دیا ہے کہ یہ ٹھیک ہے کہ زید فی الدار مشکوک شخص بولے گا تو پھر اس میں نہ حکم ہے اور نہ تصدیق ہے تصدیق اور حکم کے نہ ہونے کا مطلب ہے کہ متکلم کو وقوع لا وقوع کا ادراک نہیں اور اسکا ذہن کسی شئی پر نفی یا اثبات کے ساتھ حکم نہیں کرتا لیکن جس وقت پہلے خبر زید فی الدار کا تلفظ کرے گا تو اس کا خارج ضرور ہوگا لہٰذا یہ خبر ہوگی۔

بل اذا تیقن ان زیدا ــــــــــــ

سے شارح نے دوسرا جواب دیا وہ یہ کہ تم نے کہا کہ مشکوک خبر اس لئے نہیں کہ اس کی دو جانبیں برابر ہوتی ہیں اور اعتقاد نہیں ہوتا حالانکہ ایک اور ہے جو شک سے زیادہ کمزور ہے اسے خبر بناتے ہو تو مشکوک کو کیوں خبر بناتے وہ اس طرح

کہ ایک شخص ہے اس کو یقین ہے کہ زید دار میں نہیں اور پھر کہتا ہے زید فی الدار تو اب زید فی الدار یہ مشکوک سے زیادہ کمزور ہے کیونکہ مشکوک میں دونوں احتمال ہوتے ہیں اور شک کرنے والا ہر ایک جو جائز رکھتا ہے اور یہاں زید فی الدار تو جائز ہی نہیں رکھتا کیونکہ دار میں نہ ہونے کا یقین ہے تو زید فی الدار کو اس صورت میں خبر بناتے ہو جو مشکوک سے بھی کمزور ہے تو پھر مشکوک کیوں خبر نہیں بن سکتا کیونکہ تم اس صورت میں زید فی الدار کو خبر اس لئے بناتے ہو کہ متکلم اگر چہ لیس زید فی الدار کا یقین ہے لیکن اس کے اعتقاد سے قطع نظر خارج میں تو دار اور زید کے درمیان کوئی تعلق ہوگا جیسے یہاں خارج ہوسکتا ہے شک کی صورت میں بھی خارج ہوسکتا ہے لہٰذا اسے بھی خبر کہو۔

عبارت: وَتَمَسَّكَ النِّظَامُ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِذَاجَاءَكَ الْمُنَافِقُوْنَ قَالُوْانَشْهَدُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُهٗ وَاللّٰهُ يَشْهَدُاِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ فَاِنَّهٗ تَعَالٰى سَجَّلَ عَلَيْهِمْ بِاَنَّهُمْ كَاذِبُوْنَ فِيْ قَوْلِهِمْ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ مَعَ اَنَّهٗ مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ فَلَوْكَانَ الصِّدْقُ عِبَارَةً عَنْ مُطَابَقَةِ الْوَاقِعِ لَمَاصَحَّ هٰذَاوَرُدَّهٰذَاالْاِسْتِدْلَالُ بِاَنَّ الْمَعْنٰى لَكَاذِبُوْنَ فِي الشَّهَادَةِ وَاِدِّعَائِهِمْ فِيْهَاالْمُوَاطَاةَفَالتَّكْذِيْبُ رَاجِعٌ اِلٰى قَوْلِهِمْ نَشْهَدُبِاِعْتِبَارِ تَضَمُّنِهٖ خَبَرًاكَاذِبًاوَهُوَاَنَّ شَهَادَتَنَا هٰذِهٖ عَنْ صَمِيْمِ الْقَلْبِ وَخُلُوْصِ الْاِعْتِقَادِ بِشَهَادَةِ اِنَّ وَاللَّامِ وَالْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ وَلَاشَكَّ اَنَّهٗ غَيْرُ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ لِكَوْنِهِمِ الْمُنَافِقِيْنَ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِهِمْ مَالَيْسَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ وَمَاقِيْلَ اِنَّهٗ رَاجِعٌ اِلٰى قَوْلِهِمْ نَشْهَدُوَاِنَّهٗ خَبَرٌغَيْرُمُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ لَيْسَ بِشَيْئٍ لِظُهُوْرِ اَنَّهٗ لَيْسَ بِخَبَرٍ بَلْ اِنْشَاءٌ۔

ترجمہ: اور نظام نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے دلیل پکڑی ہے "جب تیرے پاس منافق آ کر گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ جانتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور اللہ گواہی دیتا ہے کہ منافق جھوٹے ہیں پس اللہ تعالیٰ نے ان پر حکم لگایا ہے کہ وہ اپنے قول انک لرسول اللہ کہنے میں جھوٹے ہیں باوجود یہ کہ ان کا یہ قول واقع کے مطابق ہے پس اگر صدق واقع کے ساتھ مطابقت سے عبارت ہوتا تو یہ حکم صحیح نہ ہوتا۔ اور اس استدلال کا رد کیا گیا بایں صورت کہ معنی یہ ہے کہ وہ شہادت دینے میں اور اس میں دل وزبان کی موافقت کا دعوی کرنے میں جھوٹے ہیں پس تکذیب ان کے قول نشہد کی طرف لوٹ رہی ہے اس اعتبار سے کہ وہ گواہی ایک خبر کاذب کو متضمن ہے اور وہ یہ ہے کہ ہماری یہ گواہی پورے دل اور خالص اعتقاد سے ہے انّ، لام اور جملہ اسمیہ کی دلیل کے ساتھ اور کوئی شک نہیں کہ

ان کی یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے کیونکہ وہ منافقین تھے جو زبانوں سے وہ بات کہتے تھے جو ان کے دلوں میں نہیں ہوتی تھی۔اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ تکذیب ان کے قول نشہد کی طرف لوٹتی ہے اور یہ خبر واقع کے مطابق نہیں یہ کچھ نہیں کیونکہ یہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ نشہد خبر ہے بلکہ یہ تو انشاء ہے۔

وضاحت: وتمسك النظام بدليل قوله تعالى ــــــــــــــ

ماقبل میں ماتن نے نظام کے مذہب پر صدق کذب کی تعریف کی تھی کہ صدق یہ ہے کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو اور کذب یہ ہے کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یہاں سے نظام کی دلیل نقل کرتا ہے وہ اسطرح کہ اللہ تعالی نے فرمایا ان المنافقین لکاذبون اب شارح نے پہلے عبارت نکالی تا کہ دلیل کی سمجھ آجائے تو وہ اس طرح کہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ جس وقت منافق آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ تحقیق تو اللہ تعالی کا رسول ہے بعد میں پھر ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالی جانتا ہے کہ آپ اللہ تعالی کے رسول ہیں مطلب ارشاد باری تعالی کا یہ ہے کہ آپ جو رسول ہو تو منافقین کے کہنے سے نہیں بلکہ اس لئے کہ اللہ تعالی جانتا ہے کہ آپ رسول ہیں تو پھر آگے اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالی گواہی دیتا ہے کہ منافق جھوٹے ہیں اللہ تعالی نے منافقین کو جھوٹا کہا تو صدق کذب تو خبر کی صفتیں ہوتی ہیں یہاں یہ دیکھنا ہے کہ وہ کونسی خبر ہے جس میں منافق جھوٹے ہیں جواب دیا وہ خبر ہے انک لرسول اللہ لہٰذا اگر کذب کی یہ تعریف کرو کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو پھر تو منافق انک لرسول اللہ میں جھوٹے نہیں ہونے چاہیے کیونکہ یہ خبر تو واقع کے مطابق ہے ہاں اگر یہ تعریف کریں کذب کی کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو تو اب انک رسول اللہ جھوٹی اس لئے ہے کہ یہ منافقین کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اس دلیل سے صرف کذب کی تعریف معلوم ہوئی کہ کذب یہ کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور صدق خبر کی تعریف اپنی طرف سے ملا دیں گے کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو کیونکہ یہ ایک دوسرے کی نقیض ہیں لہٰذا ایک کی تعریف سے دوسرے کی تعریف خود بخود سمجھ آجائے گی۔

ورد بان المعنى لكاذبون في الشهادة ــــــــــــــ

سے ماتن نے نظام کی اس دلیل کو رد کر دیا وہ اس طرح کہ تمہاری دلیل تب بنتی کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف مراجع ہو لیکن یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہیں بلکہ نشہد کی طرف راجع ہے اور نشہد اس لئے جھوٹا ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں اب اعتراض ہو گیا کہ تم نے کہا کہ کذب نشہد کی طرف راجع ہے تو نشہد شہادۃ سے ہے اور شہادۃ تو انشاء ہے نہ کہ خبر اور انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا شارح نے

وادعائهم فیها المواطاۃ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے اس کا جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ نشھد انشاء ہے اور انشاء صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا لیکن نشھد ایک اور خبر کو متضمن ہے یہ کذب دراصل اس کی طرف راجع ہے وہ خبر یہ ہے کہ چونکہ عموماً جو گواہی دیتا ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں یہ گواہی سچے دل سے دیتا ہوں اس لئے نشھد کہنے سے مطلب یہ تھا کہ ہم یہ گواہی سچے دل اور خلوص اعتقاد سے دیتے ہیں اور یہ خبر اس لئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں کیونکہ اللہ تعالی نے خود ارشاد فرمایا کہ منافقین جو منہ سے بولتے ہیں ان کے دل میں وہ نہیں ہوتا باقی رہا۔۔۔۔

بشھادۃ سے اس پر دلیل دی کہ نشھد اس خبر کی طرح ہے کہ ہذہ من صمیم القلب وخلوص الاعتقاد تو کہتا ہے کہ دلیل یہ ہے کہ انک لرسول اللہ میں ایک ان ہے لام اور جملہ اسمیہ ہے یہ سارے تاکید کے لیے آتے ہیں مطلب یہ ہوگا کہ ہم یہ شھادۃ سچے دل سے اور خلوص اعتقاد سے دیتے ہیں یہاں یہ خارجی اعتراض نہیں ہونا چاہیے کہے گا کہ چلو یہ کذب نشھد کی طرف راجع ہے لیکن نشھد اس لئے جھوٹا نہیں کہ یہ واقع کے مطابق نہیں بلکہ اس لئے جھوٹا ہے کہ یہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں کیونکہ ہم کہیں گے کہ نظام معتزلی ہے وہ یہ احتمال نہیں ذکر کر سکتا کہ یہ نشھد اس لئے جھوٹا ہے کہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہاں ہم نظام کے استدلال کے رد کرنے کے لیے یہ احتمال ذکر کر سکتے ہیں کہ یہ نشھد جھوٹا اس لئے ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں۔۔۔

وماقیل انه راجع۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بعض محققین کے قول کو رد کر دیا وہ اس طرح کہ بعض محققین نے اس متن کا مطلب یہ بیان کیا تھا کہ کذب نشھد کی طرف راجع ہے اور یہ نشھد انشاء ہے خبر نہیں اور انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔

عبارت: اَوِالْمَعْنٰی بِاَنَّھُمْ لَکَاذِبُوْنَ فِیْ تَسْمِیَتِھَا اَیْ فِیْ تَسْمِیَۃِ الْاَخْبَارِ الْخَالِیْ عَنِ الْمُوَاطَاۃِ شَھَادَۃً لِاَنَّ الْمُوَاطَاۃَ مَشْرُوْطَۃٌ فِی الشَّھَادَۃِ وَفِیْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ مِثْلَ ھٰذَا یَکُوْنُ غَلَطًا فِیْ اِطْلَاقِ اللَّفْظِ لَا کِذْبًا لِاَنَّ تَسْمِیَۃَ شَیْءٍ بِشَیْءٍ لَیْسَ مِنْ بَابِ الْاَخْبَارِ وَلَوْسُلِّمَ فَاِشْتِرَاطُ الْمُوَاطَاۃِ فِیْ مُطْلَقِ الشَّھَادَۃِ مَمْنُوْعٌ وَحَاصِلُ الْجَوَابِ مَنْعُ کَوْنِ التَّکْذِیْبِ رَاجِعًا اِلٰی قَوْلِھِمْ اِنَّکَ لَرَسُوْلُ اللّٰہِ مُسْتَنَدًا بِھٰذَیْنِ الْوَجْھَیْنِ ثُمَّ الْجَوَابُ عَلٰی تَقْدِیْرِ التَّسْلِیْمِ بِمَا اَشَارَ اِلَیْهِ بِقَوْلِهٖ اَوِالْمَشْھُوْدِ بِهٖ اَیْ الْمَعْنٰی اَنَّھُمْ لَکَاذِبُوْنَ فِی الْمَشْھُوْدِ بِهٖ اَعْنِیْ فِیْ قَوْلِھِمْ اِنَّکَ لَرَسُوْلُ اللّٰہِ لٰکِنْ لَا فِی الْوَاقِعِ بَلْ فِیْ

زَعْمِهِمُ الْفَاسِدِ وَاِعْتِقَادِهِمُ الْكَاسِدِ لِاَنَّهُمْ يَعْتَقِدُوْنَ اَنَّهٗ غَيْرُ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ فَيَكُوْنُ كَاذِبًا عِنْدَهُمْ لٰكِنَّهٗ صَادِقٌ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ لِوُجُوْدِ الْمُطَابَقَةِ فَلْيَتَأَمَّلْ لِئَلَّا يَتَوَهَّمَ اَنَّ هٰذَا الْاِعْتِرَافَ بِكَوْنِ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ بِاِعْتِبَارِ مُطَابَقَةِ الْاِعْتِقَادِ وَعَدَمِهَا فَبَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ بَوْنٌ بَعِيْدٌ فَظَهَرَ بِمَا ذَكَرْنَا فَسَادُ مَا قِيْلَ اِنَّ الْجَوَابَ الْحَقِيْقِيَّ مَنْعُ كَوْنِ التَّكْذِيْبِ رَاجِعًا اِلٰى قَوْلِهِمْ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ وَالْوُجُوْهُ الثَّلٰثَةُ لِبَيَانِ السَّنَدِ۔

ترجمہ: یا معنی یہ ہے کہ وہ اس شہادت کا جس میں دل وزبان موافق نہیں شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں کیونکہ دل وزبان کی موافقت شہادت میں مشروط ہے اوراس میں نظر ہے کیونکہ یہ (استعمال وتسمیہ) غلطی لفظوں کے اطلاق کی ہے نہ کہ کذب وجھوٹ۔ کیونکہ کسی شئی کو کسی شئی کے نام سے موسوم کرنا باب الاخبار میں سے نہیں ہے اوراگر یہ تسلیم کرلیں کہ یہ تسمیہ خبر ہے تو پھر مطلق شہادت میں دل وزبان کی موافقت قابل تسلیم نہیں حاصل جواب کا یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تکذیب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے ان دووجھوں سے سند پکڑتے ہوئے۔

پھر جواب بصورت تسلیم یہ ہے کہ جس کی طرف اس نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا یا مشہود بہ میں یعنی معنی یہ ہے کہ وہ کاذب ہیں مشہود بہ میں یعنی اپنے قول انک لرسول اللہ میں لیکن فی الواقع نہیں بلکہ اپنے زعم فاسد اور باطل اعتقاد میں کیونکہ ان کا یہ اعتقاد تھا کہ یہ قول واقع کے ساتھ مطابق نہیں پس ان کے نزدیک یہ کاذب ہے لیکن حقیقت میں یہ صادق ہے کیونکہ اس میں مطابقت واقع اور خارج دونوں کے ساتھ موجود ہے پس اس میں غور کیا جانا چاہیے تاکہ نہ وھم نہ ہو کہ اس میں صدق وکذب کا مدار اعتقاد کے ساتھ مطابقت وعدم مطابقت کی وجہ سے ہورہا ہے پس دونوں معنوں میں بڑا فرق ہے پس ہماری ذکر کردہ بات سے ماقبل کا فساد ظاہر ہوگیا کہ جواب حقیقی تکذیب کے انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہ ہونے کو تسلیم کرنا ہے اور وجوہ ثلاثہ اسی منع کی سند کے بیان کے لیے ہیں۔

وضاحت: او فی تسمیتها ــــــــــــ

نظام کی دلیل کا ماتن نے پہلے ایک جواب دیا کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہیں ہوسکتا بلکہ یہ کذب نشھد کی طرف راجع ہو اور نشھد کا اپنا معنی مراد نہیں بلکہ ایک اور خبر کو متضمن ہے اس کی طرف کذب راجع ہے یہاں سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے بلکہ یہ کذب تسمیہ کی طرف راجع ہے یعنی یہ

جوخبر ہے انک لرسول اللہ اس کا جو منافقین نے شھادۃ نام رکھا اس نام رکھنے میں وہ منافق جھوٹے ہیں کیونکہ شھادۃ کے لئے تو مواطاۃ (دل زبان کی موافقت) شرط ہوتی ہے اور منافقین کی اس خبر میں تو مواطاۃ نہیں تھی۔

وفیہ نظر۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو ماتن نے جو نظام کی دلیل کا دوسرا جواب دیا اس پر یہاں سے شارح دو وجھوں سے اعتراض کرتا ہے پہلی وجہ سے تو اعتراض اس طرح کرتا ہے کہ اسم جب مسمی کے مطابق نہ ہو تو پھر عرف میں اس کو غلط کہتے ہیں کذب نہیں کہتے یہاں بھی اس طرح ہے کہ اس مسمی کے مطابق نہیں کیونکہ اسم شھادۃ ہے اور مسمی انک لرسول اللہ والی خبر ہے تو یہ اسم مسمی کے مطابق نہیں کیونکہ شھادۃ میں مواطاۃ شرط ہوتی ہے جبکہ اس انک لرسول اللہ والی خبر میں تو مواطاۃ نہیں لہذا شھادۃ نام رکھنا جھوٹا نہیں ہوگا بلکہ غلط ہوگا کیونکہ صدق کذب تو خبر یعنی قضیہ کی صفتیں ہوتی ہیں اور نام رکھنا یہ تو کوئی قضیہ نہیں کیونکہ یہاں کوئی موضوع محمول تو نہیں یہ نام رکھنا تو مفرد ہے اور مفرد کا علم تصور ہوتا ہے اور دوسری وجہ سے اعتراض یہ کرتا ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ جیسے کذب نشھد کی طرف راجع تھا اور نشھد کا اپنا معنی مراد نہیں تھا بلکہ نشھد ایک اور خبر کو متضمن تھا اس کی طرف کذب راجع تھا یہاں بھی کذب تسمیہ کی طرف راجع ہو لیکن تسمیہ کا اپنا معنی مراد نہ ہو بلکہ یہ ایک اور خبر کو متضمن ہو اس کی طرف کذب راجع ہو وہ خبر یہ ہوگی کہ ہذا المقول یسمی شھادۃ اب کہو گے کہ یہ خبر جھوٹی اس لئے کہ اس میں مواطاۃ نہیں اور شھادۃ میں تو مواطاۃ ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مطلق شھادۃ میں ہم مواطاۃ کا شرط ہونا تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ شہادۃ جھوٹی بھی تو ہوتی ہے حالانکہ وہاں مواطاۃ نہیں ہوتی۔

وحاصل الجواب منع کون التکذیب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

پہلے نظام کے مذہب پر کذب کی تعریف کی تھی کہ خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو پھر اس پر نظام کی دلیل نقل کی تھی پھر شارح نے اس کے دو جواب رد کر دیئے کہ تمہارا استدلال تب صحیح ہوتا کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہوتا لیکن یہ کذب تو نشھد کی طرف راجع ہے یا تسمیہ کی طرف راجع ہے ماتن نے جو استدلال کے جواب دیئے بعض شارحین نے ان کی اور تقریر کی شارح پہلے اپنے مؤقف ذکر کرتا ہے اور دوسرے شارحین کا پھر رد ذکر کرے گا یہاں سے مذکورہ بالا عبارت کا شارح پہلے جواب کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہاں تک استدلال کا ایک جواب آ گیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلا جواب منع ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے (منع کہتے ہیں کہ دلیل کے کسی مقدمے پر اعتراض کرنا) اور آگے ماتن نے اس منع پر دو سندیں ذکر کی کہ ہو سکتا ہے کہ یہ کذب نشھد کی طرف راجع ہو اور

ہوسکتا ہے کہ یہ کذب تسمیہ کی طرف راجع ہو (جہاں سند پر منع ہوتو اس کا معنی یوں کرتے ہیں کہ ہوسکتا ہے اور جائز ہے کہ یہ بات ہو)

اولمشهود به في زعمهم۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے ماتن نے دوسرا جواب دیا ہے پہلے یہ تھا کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے اور اب کہتا ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے اور یہ انک لرسول اللہ والی خبر جھوٹی ہے اور اس لئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں پھر اعتراض ہوگیا کہ انک لرسول اللہ تو واقع کے مطابق ہے پھر تم کیسے کہتے ہو کہ یہ خبر اس لئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں اس کا شارح نے

لکن لافي الواقع۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے جواب دیا کہ واقع کے مطابق نہ ہونا دو قسم کا ہوتا ہے ایک یہ ہوتا ہے کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں فی الواقع اور ایک یہ ہوتا ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہیں کسی زعم وخیال میں یہ ٹھیک ہے کہ انک لرسول اللہ یوں فی الواقع تو واقع کے مطابق ہے لیکن منافقین کے زعم میں واقع کے مطابق نہیں اس لیے جھوٹی ہے اصل مطلب یہ ہے کہ خود منافقین یہ سمجھتے تھے کہ ہم جو کہتے ہیں یہ واقع کے مطابق نہیں اس لئے پھر ان کے نزدیک انک لرسول اللہ خبر جھوٹی ہے۔

فليتامل لئلا يتوهم۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ یہ تو ماتن نے نظام کے مذہب کو تسلیم کرلیا کیونکہ نظام کا مذہب بھی یہ ہے کہ کذب یہ ہے کہ خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور ہم نے تسلیم کرلیا کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ان کے خیال میں تو ان دونوں باتوں میں بون بعید ہے باقی رہی یہ بات کہ فرق کیسے ہے شارح نے ذکر کیا مختلف وجوہ سے فرق ہے پہلا فرق تو یہ ہے کہ نظام کے مذہب میں عدم مطابقت کی اضافت اعتقاد کی طرف ہے اور ہم نے جو تسلیم کرلیا وہاں بھی عدم مطابقت الاعتقاد کی طرف زعم ہے کیونکہ منافقین کا اپنا خیال یہ تھا کہ ہم جو انک لرسول اللہ کہتے ہیں یہ واقع کے مطابق نہیں۔ اور ہم نے جو تسلیم کرلیا وہاں بھی عدم مطابقت للواقع کی طرف زعم ہے لیکن مظروف کے لحاظ سے فرق ہے کیونکہ نظام کے مذہب میں مظروف عدم مطابقت للاعتقاد ہے جبکہ ہم نے جو تسلیم کرلیا وہاں مظروف عدم مطابقت للواقع ہے تیسرا قدرے باریک فرق ہے وہ یہ ہے کہ یہ کلام کسی شخص کے اعتقاد کے مطابق نہیں اس وقت اس شخص کو اس بات کا ادراک ضروری نہیں کہ یہ بات میرے اعتقاد کے خلاف ہے جیسے کہ ہم مسلمانوں کے جو معتقدات ہیں یہ نصاری کے اعتقاد کے

مطابق نہیں لیکن نصاری کو اس بات کا ادراک نہیں کہ مسلمانوں کا یہ مسئلہ بھی ہمارے اعتقاد کے خلاف ہے یہ مسئلہ بھی خلاف ہے یہ بھی خلاف ہے جب تک وہ مسلمانوں کی کتابوں کا مطالعہ نہیں کریں گے اور ایک فرق یہ ہے کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں کسی خیال وزعم میں اس صورت میں زاعم کو اس بات کا ادراک ضروری ہوتا ہے کہ یہ بات میرے خیال میں واقع کے مطابق نہیں۔

فظهر بما ذکرنا فساد ماقیل۔۔۔۔۔۔۔۔۔

اب یہاں سے دوسرے شارحین کی تقریر ذکر کا رد کرتا ہے تو شارح کے مطابق تو ماتن نے دو جواب دیئے پہلا جواب منع ہے اور اس کی دو سندیں ہیں اور دوسرا جواب تسلیم ہے اب کہتا ہے کہ دوسرے شارحین نے یہ تقریر کی کہ ماتن نے صرف ایک جواب دیا ہے منع کے ساتھ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے اور بعد میں تین ماتن پر منع کی سندیں ذکر کی ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ کذب نشھد کی طرف راجع ہوسکتا ہے کہ یہ کذب تسمیہ کی طرف راجع ہو جائز ہے کہ یہ کذب مشھود بہ کی طرف راجع ہو شارح نے رد کر دیا کہ اس کا فساد ظاہر ہو گیا کیونکہ انہوں نے مشھود بہ کا معنی ہی نہیں سمجھا مشھود بہ وہی انک لرسول اللہ ہے اس صورت میں ماتن کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہو اور یہ کہنا کہ ہوسکتا ہے کہ مشھود بہ کی طرف کذب راجع ہو یعنی انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہیں ہے اور راجع ہو بھی سکتا ہے یہ تو تعارض لازم آئے گا۔

عبارت: وَاعْلَمْ اَنَّ هٰهُنَا وَجْهًا اٰخَرَ لَمْ يَذْكُرْهُ الْقَوْمُ وَهُوَ اَنْ يَّكُوْنَ التَّكْذِيْبُ رَاجِعًا اِلٰى حَلْفِ الْمُنَافِقِيْنَ وَزَعْمِهِمْ اَنَّهُمْ لَمْ يَقُوْلُوْا لَا تُنْفِقُوْا عَلٰى مَنْ عِنْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ حَتّٰى يَنْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِهٖ لِمَا ذُكِرَ فِي صَحِيْحِ الْبُخَارِيِّ عَنْ زَيْدِ بْنِ اَرْقَمَ اَنَّهٗ قَالَ كُنْتُ فِي غَزَاةٍ فَسَمِعْتُ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ اُبَيِّ بْنِ سَلُوْلٍ يَقُوْلُ لَا تُنْفِقُوْا عَلٰى مَنْ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ حَتّٰى يَنْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِهٖ وَلَوْ رَجَعْنَا مِنْ عِنْدِهٖ لَيُخْرِجَنَّ الْاَعَزُّ مِنْهَا الْاَذَلَّ فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِعَمِّيْ فَذَكَرَهٗ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَانِيْ فَحَدَّثْتُهٗ فَاَرْسَلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِلٰى عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ اُبَيٍّ وَاَصْحَابِهٖ فَحَلَفُوْا عَلٰى اَنَّهُمْ مَا قَالُوْا فَكَذَّبَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَدَّقَهٗ فَاَصَابَنِيْ هَمٌّ لَمْ يُصِبْنِيْ مِثْلُهٗ قَطُّ فَجَلَسْتُ فِي الْبَيْتِ فَقَالَ لِيْ عَمِّيْ مَا اَرَدْتُ اِلٰى اَنْ كَذَّبَكَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَقَتَكَ فَاَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى اِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُوْنَ فَبَعَثَ اِلَيَّ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَرَاَ فَقَالَ

اِنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی صَدَّقَکَ یَا زَیْدُ۔

ترجمہ: جان لو کہ یہاں پر ایک اور وجہ بھی ہے جسے قوم نے ذکر نہیں کیا اور وہ یہ ہے کہ تکذیب منافقین کے حلف وقسم کی طرف راجع ہے اور ان کے اس زعم کی طرف کہ انہوں نے نہیں کہا کہ مت خرچ کرو ان لوگوں پر جو رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کے پاس ہیں حتی کہ وہ متفرق ہو جائیں پیغمبر کے ارد گرد سے۔ کیونکہ صحیح بخاری شریف میں زید بن ارقم رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت ہے کہ میں ایک جنگ میں تھا کہ میں نے عبداللہ بن ابی سلول سے سنا وہ کہہ رہا تھا کہ جو رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کے پاس ہیں ان پر خرچ مت کرو تاکہ وہ ان کے پاس سے متفرق ہو جائیں اور اگر ہم مدینہ کو اس کو پاس سے گئے تو ہم میں سے جو عزیز ہوگا وہ مدینہ سے ذلیل کو نکال دے گا۔ پس میں نے اس کا تذکرہ چچا کے سامنے کیا۔ میرے چچا نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے مجھے بلایا تو میں نے یہ بات آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سامنے بیان کردی تو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عبداللہ بن سلول اور اس کے ساتھیوں کو بذریعہ پیغام بلوایا پس انہوں نے قسم اٹھالی کہ انہوں نے یہ بات نہیں کہی جس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری تکذیب اور ان کی تصدیق کی جس کی وجہ سے مجھے ایسا غم ہوا کہ ایسا کبھی نہیں ہوا تھا پھر میں گھر میں بیٹھ گیا۔ پھر مجھے میرے چچا نے کہا کہ تو نے ایسا کیا ارادہ کیا تھا یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیری تکذیب کی اور سرزنش کی۔ پھر اللہ تعالی نے یہ نازل فرمایا کہ (جب منافق تیرے پاس آتے ہیں) پس نبی کریم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے مجھے بلوایا اور میرے پر ان آیات کو پڑھا اور فرمایا اے زید اللہ تعالی نے تیری تصدیق کی ہے۔

وضاحت: واعلم ان ههنا اوجها آخر ـــــــــــــــــ

شارح کے مطابق ماتن نے نظام کے استدلال کے دو جواب دیئے یہاں سے شارح کہتا ہے کہ یہاں ایک تیسرا جواب بھی ہے جس کو قوم یعنی علماء بلاغت نے نہیں ذکر کیا وہ یہ ہے کہ یہ کذب نہ انک لرسول اللہ اور نہ شھادۃ اور نہ تسمیہ کی طرف راجع ہے بلکہ یہ کذب منافقین کے قسموں کی طرف راجع ہے ان قسموں میں منافقین جھوٹے ہیں پھر اعتراض ہوا کہ قسم تو انشاء کی قسم ہے پھر اس کی طرف کذب کیسے راجع ہوسکتا ہے۔

وزعمهم انهم لم يقولوا ـــــــــــــــــ

سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ کفار کا یہ زعم کرنا کہ انہوں نے لاتنفقوا علی من عند رسول اللہ حتی الخ نہیں کہا لہٰذا یہ بات کہ انہوں نے اس کا قول نہیں کیا یہ تو قضیہ اور خبر ہے اس کی طرف کذب راجع ہو سکتا ہے۔

لما ذکر فی صحیح البخاری ــــــــــ

سے شارح نے کہا کہ ہم نے لاتنفقوا الآیۃ کیوں نہیں کہا جواب دیا کہ اس لئے کہ صحیح بخاری میں زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ بنی مصطلق میں شریک تھا کہ میں نے عبداللہ بن ابی سلول سے سنا (اس کے نام میں لوگوں کو غلطی لگی رہتی ہے درست ترکیب یہ ہے کہ ابن ابی یہ عبداللہ کی پہلی صفت اور ابن سلول دوسری صفت ہے چونکہ پہلا ابن دو علموں کے درمیان نہیں درمیان ابن ابی آ گیا اس لئے پھر کتابت میں دوسرے ابن کا ہمزہ نہیں گرے گا تو ابی عبداللہ کے باپ کا نام ہے اور سلول عبداللہ کی ماں کی نام ہے باقی یہ ترکیب نہیں کہ ابن ابی عبداللہ کی صفت ہے اور ابن سلول عبداللہ کی صفت ہو کیونکہ پھر معنی ہو گیا کہ عبداللہ جو کہ بیٹا ہے ابی کا اور ابی جو بیٹا ہے سلول کا حالانکہ سلول تو ابی کی بیوی بھی اسی طرح ایک اور صحابی کے نام میں بھی اس طرح غلطی لگتی ہے) کہ وہ کہتا تھا منافقوں کو کہ تم ان لوگوں کو کوئی چیز نہ دو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ہیں تو پھر وہ لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منتشر ہو جائیں گے اور پھر کہا ابی عبداللہ نے کہ اگر ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مدینہ کی طرف رجوع کر گئے تو پھر وہاں ضرور اعز اذل کو مدینہ سے نکال دے گا تو اعز سے مراد اس کی اپنی ذات تھی کہ ہم اعز اور صحابہ کرام اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ اذل ہیں تو زید بن ارقم فرماتے ہیں کہ جب جنگ سے واپسی یا واپس ہوئے تو میں نے عبداللہ کی یہ ساری بات اپنے چچا کو سنا دی چچا سے ان کا حقیقی چچا مراد نہیں بلکہ خزرج قبیلے کا جو سردار تھا سعد بن عبادہ مراد ہے کیونکہ اھل عرب سردار کو چچا کہتے ہیں باقی ایک سعد اوس قبیلے کے سردار تھے وہ سعد بن معاذ تھے یہ دونوں سردار جلیل القدر صحابی تھے یہاں محققین نے یہ بات بھی سنائی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر جب منافقین نے تہمت لگائی پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر فرمائی آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم مہاجر ہیں اور ہمارا کوئی قبیلہ نہیں ورنہ ہمارے ساتھ یوں نہ ہوتا تو وہاں یہ سعد بن معاذ نے اشارہ سمجھا پھر کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر کے دوران اٹھ کر کہنے لگے کہ اب تو صرف دو قبیلے ہیں اوس و خزرج وہ شخص بتاؤ اگر میرے قبیلے یعنی اوس میں سے ہے تو ابھی میں اس کی گردن اڑاتا ہوں بے شک خزرج سے ہو پھر بھی ہم اسے قتل کر دیں گے پھر وہ سعد بن عبادہ سعد بن معاذ کے ساتھ لڑ پڑے کہ تم میرے قبیلے کے آدمی کو قتل نہیں کر سکتے پھر میرے چچا نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بات بتائی پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلایا اور میں نے بات سنا دی پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن ابی

اوراس کے ساتھیوں کی طرف قاصد روانہ کیا تو عبداللہ وغیرہ نے قسمیں اٹھائیں کہ انہوں نے یہ بات نہیں کہی چونکہ شریعت ظاہر کا اعتبار کرتی ہے اس لئے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقوں کو سچا قرار دیا اور زید بن ارقم کو جھوٹا کر دیا اس سے پھر زید بن ارقم کو بہت غم لگا جو اس سے پہلے اس طرح کا غم کبھی نہیں لگا تھا تو وہ گھر میں بیٹھے رہتے تھے اور شرم سے باہر نہیں نکلتے تھے پھر ان کے چچا نے کہا کہ مجھ پر ناراض نہ ہو کیونکہ میں نے یہ ارادہ نہیں کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تیری تکذیب کریں اور تیرے پر ناراض ہو جائیں پھر قرآن پاک کی آیت اتری اذا جاءک المنافقون الآیۃ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زید کے پاس قاصد روانہ کیا وہ آ گئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ زید بن ارقم تم کو خدا نے سچا قرار دیا۔

عبارت: اَلْجَاحِظُ اَنْكَرَ انْحِصَارَ الْخَبَرِ فِي الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ وَاَثْبَتَ الْوَاسِطَةَ وَتَحْقِيْقُ كَلَامِهٖ اَنَّ الْخَبَرَ اِمَّا مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ اَوْلَا وَكُلٌّ مِّنْهُمَا اِمَّا مَعَ اِعْتِقَادِ اَنَّهٗ مُطَابِقٌ اَوْ اِعْتِقَادِ اَنَّهٗ غَيْرُ مُطَابِقٍ اَوْ بِدُوْنِ الْاِعْتِقَادِ فَهٰذِهٖ سِتَّةُ اَقْسَامٍ وَاحِدٌ مِّنْهَا صَادِقٌ وَهُوَ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ مَعَ اِعْتِقَادِ اَنَّهٗ مُطَابِقٌ وَوَاحِدٌ كَاذِبٌ وَهُوَ غَيْرُ الْمُطَابِقِ مَعَ اِعْتِقَادِ اَنَّهٗ غَيْرُ مُطَابِقٍ وَالْبَاقِي لَيْسَ بِصَادِقٍ وَلَا كَاذِبٍ فَعِنْدَهٗ صِدْقُ الْخَبَرِ مُطَابَقَتُهٗ لِلْوَاقِعِ مَعَ الْاِعْتِقَادِ بِاَنَّهٗ مُطَابِقٌ وَكِذْبُ الْخَبَرِ عَدَمُهَا مَعَهٗ اَيْ عَدَمُ مُطَابَقَتِهٖ لِلْوَاقِعِ مَعَ اِعْتِقَادِ اَنَّهٗ غَيْرُ مُطَابِقٍ وَيَلْزَمُ فِي الْاَوَّلِ مُطَابَقَةُ الْخَبَرِ لِلْاِعْتِقَادِ وَفِي الثَّانِي عَدَمُهَا ضَرُوْرَةَ تَوَافُقِ الْوَاقِعِ وَالْاِعْتِقَادِ حِ وَغَيْرُهُمَا وَهِيَ الْاَرْبَعَةُ الْبَاقِيَةُ اَعْنِي الْمُطَابَقَةَ مَعَ اِعْتِقَادِ اللَّامُطَابَقَةِ اَوْ بِدُوْنِ الْاِعْتِقَادِ وَعَدَمَ الْمُطَابَقَةِ مَعَ اِعْتِقَادِ الْمُطَابَقَةِ اَوْ بِدُوْنِ الْاِعْتِقَادِ لَيْسَ بِصِدْقٍ وَلَا كِذْبٍ فَكُلٌّ مِّنَ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ بِتَفْسِيْرِهٖ اَخَصُّ مِنْهُ بِتَفْسِيْرِ الْجُمْهُوْرِ وَالنِّظَامِ لِاَنَّهٗ اِعْتَبَرَ فِي كُلٍّ مِّنْهُمَا جَمِيْعَ الْاَمْرَيْنِ اللَّذَيْنِ اِكْتَفَوْا بِوَاحِدٍ مِّنْهُمَا فَلْيَتَدَبَّرْ فَكَثِيْرًا مَّا يَقَعُ الْخَبْطُ فِي هٰذَا الْمَقَامِ وَفِي تَقْرِيْرِ مَذْهَبِ النِّظَامِ وَقَدْ وَقَعَ هٰهُنَا فِي شَرْحِ الْمِفْتَاحِ مَا يَقْضِي مِنْهُ الْعَجَبُ۔

ترجمہ: جاحظ نے خبر کے صدق وکذب میں حصر کا انکار کیا ہے اور اس نے ان کے درمیان واسطہ کو ثابت کیا ہے اور اس کے کلام کی تحقیق یہ ہے کہ خبر یا واقع کے ساتھ مطابق ہوگی یا نہیں ہوگی اور ان دونوں میں سے ہر ایک پاس کے اعتقاد کے ساتھ ہوگی کہ یہ واقع کے مطابق ہے یا اس اعتقاد کے ساتھ ہوگی کہ واقع کے مطابق نہیں ہے اور یا بغیر کسی اعتقاد کے ہوگی پس یہ چھ اقسام ہیں ایک ان میں سے صادق ہے اور وہ یہ ہے کہ جو واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو اور ایک ان میں سے کاذب ہے اور وہ یہ

ہے کہ جو واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی یہ ہو کہ یہ واقع کے مطابق نہیں ہے اور باقی نہ تو صادق ہیں اور نہ ہی کاذب ہیں پس جاحظ کے نزدیک صدق خبر یہ ہے کہ خبر کا واقع کے مطابق ہونا اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ واقع کے مطابق ہے اور کذب خبر یہ ہے کہ خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ واقع کے مطابق نہیں ہے اور اول میں خبر کا اعتقاد کے ساتھ مطابق ہونا لازم آتا ہے اور ثانی میں خبر کا اعتقاد کے ساتھ عدم مطابق ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ واقع اور اعتقاد آپس میں موافق ہیں اور ان دو کے علاوہ اور وہ باقی چار صورتیں ہیں یعنی خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد یہ ہو کہ مطابق نہیں یا اعتقاد کچھ بھی نہ ہو اور خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد مطابقت کا ہو یا کچھ بھی اعتقاد نہ ہو یہ نہ صادق ہیں اور نہ ہی کاذب ہیں پس صدق و کذب میں سے ہر ایک جاحظ کی تفسیر کے مطابق اخص ہے اس صدق و کذب میں سے ہر ایک سے جمہور و نظام کی تفسیر سے کیونکہ جاحظ نے اعتبار کیا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک میں دونوں امروں کو جن دو امروں میں سے ایک کے ساتھ جمہور و نظام نے اکتفاء کیا ہے پس چاہیے کہ غور کیا جائے اس مقام میں کیونکہ بہت مرتبہ اس مقام میں اشتباہ و فساد واقع ہوتا ہے اور نظام کے مذہب کی تقریر میں بھی اور شرح مفتاح میں جہاں پر وہ بات واقع ہوئی ہے کہ جس سے کامل و مکمل تعجب ہوتا ہے۔

الجاحظ انکر انحصار الخبر ـــــــــــــــــ

تو پہلے ماتن نے دو مذہب ذکر کئے کہ جمہور کا مذہب اور نظام معتزلی کا یہاں سے ماتن تیسرا مذہب جاحظ کا ذکر کرتا ہے یہ خبر کے صادق کاذب میں انحصار کا منکر ہے یہ خبر صادق کاذب کے درمیان واسطہ مانتا ہے کہ کئی خبریں ایسی ہیں کہ جو نہ تو صادق ہیں اور نہ کاذب ہیں یہاں ایک خارجی اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ شارح نے الجاحظ کے بعد انکر فعل نکال کر بتایا کہ جاحظ مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے باقی الجاحظ کا فاعل بناتا اور اس سے پہلے فعل نکالتا یہ بھی ہو سکتا تھا پھر شارح نے جاحظ کو مبتدا کیوں بنایا اس کا جواب یہ ہے کہ اگر شارح الجاحظ کو فاعل بناتا تو پھر فعل مقدر نکالنا پڑتا اور نحو کی کتابوں میں فعل کے حذف کے مقامات لکھے ہوئے ہیں کہ کہاں فعل محذوف ہوتا ہے تو یہ مقام ان مقامات میں سے نہیں ہے اس لئے پھر فاعل نہیں بنایا اور مبتدا بنایا اور خبر محذوف نکالی۔

وتحقیق کلامه ان الخبر ـــــــــــــــــ

تو بعض شارحین نے واسطے کو پورا نہیں سمجھا کہ جاحظ کیسے واسطہ مانتا ہے اس لئے شارح اس کی تحقیق کرے گا کہ

جاحظ کیسے واسطے کا قائل ہے تو کہتا ہے کہ خبر میں پہلے دو احتمال ہیں کہ خبر واقع کے مطابق ہوگی یا خبر واقع کے مطابق نہیں ہوگی پھر ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں کیونکہ خبر جب واقع کے مطابق ہوگی تو پھر اعتقاد مطابقت کا ہوگا یا اعتقاد عدم مطابقت کا ہوگا یا نہ مطابقت اور نہ عدم مطابقت کا اعتقاد ہوگا یعنی لا بشرط شئی کے مرتبے میں ہو یہ تین قسم بن گئے اسی طرح خبر جب واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر اعتقاد مطابقت کا ہوگا یا اعتقاد عدم مطابقت کا ہوگا یا کسی کا اعتقاد نہیں ہوگا نہ مطابقت کا نہ عدم مطابقت کا تو تین قسمیں یہ بن گئیں تو ساری چھ قسمیں بنیں گیں جن میں صرف ایک قسم سچی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے اور صرف ایک قسم جھوٹی کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو باقی جو چار قسمیں رہیں گی کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد عدم مطابقت کا ہو یا کسی کا اعتقاد نہ ہو اور اسی طرح واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد مطابقت کا ہو یا کسی کا اعتقاد نہ ہو تو یہ چاروں خبریں نہ سچ ہیں اور نہ جھوٹ ہیں۔

فعند ہ ــــــــــ

سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جاحظ کے مذہب پر صدق کی تعریف کی کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو اور کذب یہ کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو لہٰذا جاحظ کے مذہب پر جو صدق کذب کی تعریف کی ہے چونکہ یہاں واقعہ اور اعتقاد میں مطابقت اور موافقت ہے کیونکہ صدق کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو تو واضح ہے کہ یہاں واقع اور اعتقاد دونوں موافق ہیں اس طرح کذب کی تعریف کی کہ خبر واقعہ کے کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو لہٰذا یہاں بھی واقع اور اعتقاد میں موافقت ہے کیونکہ خبر واقع کے مطابق نہیں اور اعتقاد بھی ہے کہ واقع کے مطابق نہیں۔

ویلزم فی الاول ــــــــــ

یہ جو جاحظ کے مذہب پر ماتن نے صدق و کذب کی تعریفیں کی ہیں بظاہر ان میں نظام کا مذہب نہیں آتا باقی جمہور کے مذہب کو شامل ہیں کیونکہ جاحظ کے نزدیک صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو یہ پہلی جزء تھی جو جمہور کے مذہب کو شامل ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک بھی صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور جاحظ کے نزدیک صدق کی دوسری جز ہے کہ اعتقاد مطابقت کا ہو تو یہ نظام کے مذہب کو شامل نہیں کیونکہ نظام صدق میں مطابقت الاعتقاد کا اعتبار کرتا ہے اور جاحظ اعتقاد المطابقت کا اعتبار کرتا ہے اسی طرح کذب کی تعریف جاحظ نے یہ کی ہے کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو یہ پہلی جزء تھی جو جمہور کے مذہب کو شامل ہے کیونکہ جمہور بھی کذب کا معنی یہ کرتے ہیں کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو باقی جو دوسری جز ہے کہ اعتقاد

بھی عدم مطابقت کا ہو یہ بظاہر نظام کے مذہب کو شامل نہیں کیونکہ نظام کذب میں عدم مطابقت الاعتقاد کا اعتبار کرتا ہے جبکہ جاحظ اعتقاد عدم المطابقت کا اعتبار کرتا ہے تو شارح یہاں سے کہتا ہے کہ یہ جاحظ کے مذہب پر جو تعریفیں کیں یہ نظام کے مذہب کو بھی شامل ہیں وہ اس طرح کہ ان تعریفوں میں اعتقاد اور واقع مطابق اور موافق ہیں اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ دو چیزیں جب موافق ہوں تو تیسری شئی اگر ایک کے موافق ہو تو پھر دوسری کے بھی موافق ہوتی ہے لہٰذا صدق میں خبر واقع کے تو مطابق ہوتی ہے اور واقع اعتقاد موافق ہیں تو پھر خبر اعتقاد کے مطابق ہوگی چونکہ یہاں اعتقاد اور واقع موافق ہیں اس لئے اعتقاد المطابقت مستلزم ہو گیا مطابقت الاعتقاد کو اسی طرح کذب کی تعریف میں کہا کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد عدم مطابقت کا ہو تو اعتقاد و واقع مطابق ہیں اور قاعدہ ہے کہ دو چیزیں موافق ہوں تو تیسری شئی جب ایک کے مطابق نہ ہو تو دوسری کے بھی مطابق نہیں ہوتی چونکہ کذب میں خبر واقع کے مطابق نہیں پھر اعتقاد کے بھی مطابق نہیں ہوگی تو یہاں ہر جگہ ہی اعتقاد عدم المطابقت مستلزم ہو گیا مطابقت الاعتقاد کو تو صدق کذب کی جو تعریف جمہور کے نزدیک مذہب پر ہے یہ نظام کے مذہب کو بھی شامل ہے۔

وغیرهما لیس بصدق ولا کذب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

ماتن نے کہا کہ صرف ایک ہی صورت سچی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو اور صرف ایک صورت کذب ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو اور دوسری نہ سچی ہیں اور نہ جھوٹی ہیں شارح نے۔

وهی الاربعة الباقیة۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے بتایا کہ باقی چار صورتیں ہیں وہ یہ ہیں کہ خبر واقعہ کے مطابق ہو اور اعتقاد عدم مطابقت ہو یا نہ مطابقت اور نہ عدم مطابقت کا اعتقاد ہو اور وہ یہ کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد مطابقت کا ہو یا کسی کا اعتقاد نہ ہو تو بشرط شئی کی دو صورتیں تھیں بعض شارحین کو پتہ نہ چلا پھر انہوں نے صرف دو واسطے ذکر کیے حالانکہ چار واسطے ہیں۔

فکل من الصدق والکذب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

یہاں تک تو اس کی تمہید ذکر کی اب اصل بات کرتا ہے وہ یہ ہے کہ جمہور اور نظام اور جاحظ کے مذہب میں نسبت ذکر کرتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ جمہور اور نظام کا مذہب ایک طرف ہو اور جاحظ کا دوسری طرف ان میں نسبت ذکر کی کہ جاحظ کے مذہب پر جو صدق کذب کی تعریف ہے یہ خاص ہے اور جمہور اور نظام کے مذہب پر جو تعریف ہے وہ عام ہے مطلب یہ ہے

کہ جو خبر جاحظ کے نزدیک سچی ہوگی جمہور اور نظام کے نزدیک ضرور سچی ہوگی اور جو جاحظ کے نزدیک جھوٹی ہوگی وہ جمہور اور نظام کے نزدیک کاذب ہوگی لیکن جمہور اور نظام کے نزدیک جو خبر سچی یا جھوٹی ہو تو ضروری نہیں کہ خبر جاحظ کے نزدیک بھی سچی ہو یا جھوٹی ہو۔

فلیتدبر فکثیر امل۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بعض کا رد کر دیا کہ بعض شارحین کو اس مقام میں خبط واقع ہوا اور وہ اس طرح کہ شارحین نے واسطے کی وہ قسم نہیں پہچانی کہ جو لابشرط الشئی کے مرتبے میں ہے اور ان کو نظام کے مذہب کی تقریر میں غلطی لگی وہ اسطرح کہ ایک تو یہ کہ نظام نے کہا کہ خبر کا صدق کذب میں حصر ہے اور انہوں نے سمجھا کہ نظام واسطے کا قائل ہے کہ انہوں نے مشکوک کے خبر ہونے کا انکار کر دیا تا کہ پھر واسطہ نہ لازم آجائے حالانکہ مشکوک خبر ہے۔

قد وقع ههنا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بعض شارحین ایک تو الامام قطب الدین شیرازی ہوئے ہیں جن کے بارے میں مصباح نے جامی کے حاشیے پر کہا ہے کہ علامہ صرف ایک ہی ہوئے ہیں جو کہ ہر فن میں ماہر تھے تو یہ علامہ تفتازانی جگہ جگہ پر اس کا رد کرے گا یہاں سے پہلا رد کرتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ قطب الدین شرازی نے جو مفتاح پر شرح لکھی ہے وہاں اس نے ایک بات ایسی کی ہے کہ جس پر تعجب کیا جا سکتا ہے یعنی بندہ دیکھے تو تعجب آجاتا ہے وہ یہ ہے کہ وہاں مفتاح میں پہلے جمہور کے مذہب کا ذکر کیا ہے پھر اس کے بعد نظام کے مذہب کا ذکر ہے علامہ قطب الدین نے جب شرح کر دی تو شرح میں نظام کے مذہب کو جاحظ کا مذہب بنا لیا حالانکہ جاحظ کے مذہب کا وہاں ذکر ہی نہیں صرف جمہور اور نظام کے مذہب کا ذکر ہے شرح میں اس نے نظام کے مذہب کو جاحظ کے ذمے لگایا۔

عبارت: وَاسْتَدَلَّ الْجَاحِظُ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِفْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَمْ بِهٖ جِنَّةٌ لِاَنَّ الْكُفَّارَ حَصَرُوْا اِخْبَارَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَشْرِ وَالنَّشْرِ فِي الْاِفْتِرَاءِ وَالْاِخْبَارِ حَالَ الْجِنَّةِ عَلٰى سَبِيْلِ مَنْعِ الْخُلُوِّ وَلَا شَكَّ اَنَّ الْمُرَادَ بِالثَّانِيْ اَيِ الْاِخْبَارُ حَالَ الْجِنَّةِ غَيْرُ الْكِذْبِ لِاَنَّهٗ قَسِيْمُهٗ اَيْ لِاَنَّ الثَّانِيَ قَسِيْمُ الْكِذْبِ اِذِ الْمَعْنٰى اَكَذَبَ اَمْ اَخْبَرَ حَالَ الْجِنَّةِ وَقَسِيْمُ الشَّيْءِ يَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ غَيْرَهٗ وَغَيْرُ الصِّدْقِ لِاَنَّهُمْ لَمْ يَعْتَقِدُوْهُ اَيِ الصِّدْقَ فَمِنْدَ اِظْهَارِ تَكْذِيْبِهٖ لَا يُرِيْدُوْنَ بِكَلَامِهِ الصِّدْقَ الَّذِيْ هُوَ بِمَرَاحِلَ عَنْ اِعْتِقَادِهِمْ وَلَوْ قَالَ لِاَنَّهُمْ اِعْتَقَدُوْا عَدَمَهٗ لَكَانَ اَظْهَرَ۔

ترجمہ: جاحظ نے اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے(اللہ پر جھوٹ باندھا ہے یا ان کو آسیب زدگی ہے) کیونکہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کی حشر ونشر کے سلسلے کی خبر کو جھوٹ او رحالت جنون میں خبر دینے میں بطور منع خلو کے منحصر کردیا تھا۔اور اس میں شک نہیں کہ ثانی یعنی حالت جنون میں خبر دینا، سے مراد کذب نہیں کیونکہ معنی یہ ہے کیا جھوٹ کہا ہے یا حالت آسیب میں خبر دی ہے اور شئی کا قسیم شئی کا غیر ہونا واجب ہے اور غیر صادق ہے کیونکہ وہ اس صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے پس آپ کی تکذیب کے اظہار کے وقت اپنی کلام سے صدق کا ارادہ نہیں کر سکتے تھے جو کہ ان کے اعتقاد سے کوسوں دور تھا اور اگر مصنف کہتا انہوں نے عدم صدق کا اعتقاد کیا تو زیادہ ظاہر ہوتا۔

وضاحت: واستدل الجاحظ ـــــــــــــــ

تک تعریف کی تھی اور بتایا تھا کہ جاحظ واسطے کا قائل ہے یہاں سے ماتن جاحظ کی دلیل نقل کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے قرآن مجید میں فرمایا کہ کفار نے کہا کہ افتری علی اللہ کذبا ام بہ جنۃ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو حشر نشر کی خبریں کفار کو دیتے تھے تو کفار نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ان خبروں کا دو چیزوں میں حصر کردیا کہ یا یہ افتراء ہے یا اخبار حالۃ الجنۃ یہ اخبار حال الجنۃ ہے نہ کذب ہے نہ صدق ہے اور جھوٹی تو اس لئے نہیں کہ کذب کا یہ اخبار حالۃ الجنۃ قسیم ہے اور شئی کا قسیم شئی کا غیر ہوتا ہے اور صدق اس لئے نہیں کہ کفار حضور کی خبروں کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو پھر یہ خبر ہے لیکن نہ سچی ہے اور نہ جھوٹی ہے نتیجہ یہ نکل آیا کہ خبر صادق کاذب کے درمیان واسطہ موجود ہے اس لئے ضروری ہے پھر تعریف صدق کذب کی ایسی کرنی چاہیے کہ واسطہ نکل سکے باقی عبارت پر خارجی اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ تم نے کہا کہ کفار نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخبار کا افتراء اور اخبار حالۃ الجنۃ میں حصر کیا یہاں تو کوئی حصر کا کلمہ نہیں پھر تم کیسے کہتے ہو کہ انہوں نے دو میں حصر کیا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ السقوط فی معرض البیان بیان ہوتا ہے۔تو کفار نے جب یہ دو ہی قسمیں ذکر کیں افتراء اور اخبار حال الجنۃ یہ بیان ہے کہ تیسری قسم نہیں کیونکہ اگر تیسری قسم ہوتی تو وہ بھی ذکر کرتے باقی یہاں یہ وہم بھی ہے کہ ام بہ جنۃ افتراء کے مقابلے میں انہوں نے ام بہ جنۃ ذکر کیا ہے پھر شارح نے اخبار حالۃ الجنۃ کیوں نکالا وہ اس لئے کہ کفار نے اخبار کا حصر کیا ہے افتراء اور ام بہ جنۃ میں تو پھر ام بہ جنۃ سے اخبار حالۃ الجنۃ ہی مراد ہوگی ورنہ خبر کا حصر کیسے ہوگا باقی شارح نے کہا کہ کفار نے حصر کیا افتراء اور اخبار حالۃ الجنۃ میں تو یہ حصر مانعۃ الخلو کے طور پر کیا مانعۃ الخلو اسے کہتے ہیں کہ ہر ایک کا ارتفاع منع ہوتا ہے باقی اگر جمع منع ہو تو پھر اسے مانعۃ الجمع فقط کہتے ہیں اور اگر جمع ہونا جائز ہو پھر اسے مطلق

مانعۃ الخلو کہتے ہیں یہاں عام مراد ہے کہ جمع ہو یا نہ ہو تو پھر یہ انفصال حقیقی کو بھی شامل ہوگا اگر چہ یوں تو جمع نہیں ہو سکتے ہیں لیکن یہاں عام مراد ہے کیونکہ اگر جمع ہو جائیں پھر ان کا مطلب بطریق اولی حل ہوگا کیونکہ وہ کفار تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معاند اور دشمن تھے اگر افتراء اخبار حالۃ الجنہ دونوں باتیں جمع ہوں پھر وہ زیادہ خوش ہوں گے۔

المراد بالثانی ـــــــــــ

سے ماتن نے کہا جو ثانی ہے یہ کذب کا بھی غیر ہے اور صدق کا بھی غیر ہے تو یہاں دوسرے شارحین نے ثانی کا معنی

ام بہ جنۃ کیا شارح انکار کرتا ہے۔

ای الاخبار سے ام بہ جنۃ نہیں لے سکتے کیونکہ ام بہ جنۃ میں جنۃ تو استفہام ہے اور یہ انشاء کی قسم ہے اور انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا صادق کاذب تو خبر ہوتی ہے یہ تو خبر ہی نہیں پھر واسطہ کیسے لازم آئے گا ہاں ثانی کا معنی اخبار حالت الجنہ مراد لیں تو پھر یہ خبر ہوگی جو نہ صادق ہے نہ کاذب اس صورت میں خبر صادق کاذب کے درمیان واسطہ نکل آئے گا آگے شارح نے متن میں ضمیروں کے مرجع ذکر کئے کہ لازم کی ضمیر ثانی کی طرف راجع ہے اور قسیم کی ضمیر کذب کی طرف راجع ہے پھر اعتراض ہو گیا کہ ثانی یعنی اخبار حالۃ الجنہ یہ کذب کا قسیم تو نہیں بلکہ یہ تو افتری کے مقابلے میں ہے اور افتراء کا قسیم ہے کیونکہ جنۃ کا عطف افتری پر ہے پھر کیسے کہتے ہو کہ ثانی کذب کا قسیم ہے اس کا جواب شارح

اذ المعنی سے کہ افتری کے معنی کو سمجھا جائے تو پھر معلوم ہوگا کہ افتری علی اللہ کذبا سارے کے معنی کا خلاصہ اکذب ام اخبر حالت الجنہ اسکا قسیم ہی ہے۔

فعندا ظہار تکذیب ـــــــــــ

سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ دعوی کیا گیا کہ ثانی صدق کا غیر ہے اور دلیل اس پر یہ دی کہ کفار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخبار کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس سے یہ دعوی ثابت نہیں ہوتا یعنی اعتقاد کی نفی سے صدق کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ صدق سے مراد کوئی اعتقاد تو نہیں کہ کسی کا اعتقاد ہو کہ یہ سچی ہے تب تو سچی ہو اور اعتقاد نہ ہو تو پھر سچی بھی نہ ہو کیونکہ اگر صدق کا دارومدار اعتقاد پر ہو تو پھر کفار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خبروں کے صدق کا اعتقاد تو نہیں رکھتے تھے اس لئے حضور کی خبریں سچی نہ ہوتی حالانکہ حضور کی سب خبریں سچی ہیں خود شارح بھی اس اعتراض کے آخر میں ذکر کرے گا اس کا شارح نے جواب دیا کہ دعوی میں حذف مضاف ہے وہ اس طرح کہ غیر الصدق کا مطلب ہے کہ غیر ارادۃ الصدق تو معنی ہوگا کہ کفار نے حضور کے اخبار کے صدق کا ارادہ نہیں کیا کیونکہ کفار کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخبار

کے صدق کا اعتقاد نہیں تھا تو اعتقاد صدق کی نفی سے ارادہ صدق کی نفی ہو سکتی ہے کیونکہ ارادہ صدق تب ہو سکتا ہے کہ اعتقاد صدق کا ہو اگر صدق کا اعتقاد نہ ہو پھر صدق کا ارادہ کیسے ہو سکتا ہے اس مقام پر ایک اور اعتراض ہے جس کا شارح نے۔۔۔

الذی ھو غیر الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ اعتقاد صدق کی نفی سے ارادہ کی بھی نفی نہیں ہوتی کیونکہ اعتقاد کا پہلے معنی کیا تھا حکم ذہنی راجح ہو یا جازم تو اعتقاد کی نفی سے اس ارادہ کی نفی ہوگی جو صدق جازم یا راجح کا ارادہ ہو لیکن وھم شک کی نفی سے تو اعتقاد کی نہیں ہوتی حالانکہ ارادہ تو شک وھم کی صورت میں بھی ہو سکتا ہے شارح نے جواب دیا کہ اس کا تو ذکر ہے کہ کفار کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخبار کے صدق کا اعتقاد تھا باقی شک وہم میں جو ارادہ ہو اس کی نفی ایک خارجی قرینے سے ہوگی وہ خارجی قرینہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خبروں کے ساتھ صدق یہ کفار کے اعتقاد سے بہت دور ہے کیونکہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمن اور معاند ہیں تو جب صدق مراحل کے ساتھ دور ہے پھر صدق کا ارادہ نہیں کر سکتے کیونکہ ارادہ انسان اس کا کرتا ہے کہ جو مراحل کے ساتھ بعید ہو اس کا ارادہ کیسے ہو سکتا ہے۔

ولو قال لانھم۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

جن لوگوں نے یہ پہلے دو اعتراض شارح پر کئے تھے انہوں نے کہا کہ شارح کو عبارت بولنی چاہیے تھی کہ لانھم اعتقد وہ عدمہ تو اب ارادہ کی نفی ہوتی کیونکہ ان کو عدم صدق اعتقاد تو جب عدم کا اعتقاد اور جزم ہو پھر اس کے مقابلے میں مرجوح نہیں ہوگا پھر ارادہ صدق کا کیسے کر سکتے ہیں شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو عبارت بولی تھی یہ بھی ٹھیک ہے ہاں اگر لانھم اعتقد وہ عدمہ کہتا تو ہوتا اظھر۔

عبارت: وَاَيْضًا لَادَلَالَةَ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَمْ بِهٖ جِنَّةٌ عَلٰى مَعْنَى اَمْ صَدَقَ بِوَجْهٍ مِّنَ الْوُجُوْهِ فَلَايَجُوْزُاَنْ يُّعَبَّرَبِهٖ عَنْهُ فَمُرَادُهُمْ بِكَوْنِ كَلَامِهٖ خَبَرًاحَالَ الْجِنَّةِ غَيْرُ الصِّدْقِ وَغَيْرُالْكِذْبِ وَهُمْ عُقَلَاءُ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ عَارِفُوْنَ بِاللُّغَةِ فَيَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ مِنَ الْخَبَرِمَالَيْسَ بِصَادِقٍ وَلَاكَاذِبٍ لِيَكُوْنَ هٰذَامِنْهُ بِزَعْمِهِمْ وَاِنْ كَانَ صَادِقًافِي نَفْسِ الْاَمْرِفَعُلِمَ اَنَّ الْاِعْتِرَاضَ بِاَنَّهٗ لَايَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ اِعْتِقَادِ الصِّدْقِ عَدَمُ الصِّدْقِ لَيْسَ بِشَيْئٍ لِاَنَّهٗ لَمْ يَجْعَلْ عَدَمَ اِعْتِقَادِ الصِّدْقِ دَلِيْلًاعَلٰى عَدَمِ كَوْنِهٖ صَادِقًابَلْ عَلٰى عَدَمِ اِرَادَتِهِمْ كَوْنَهٗ صَادِقًاعَلٰى مَاقَرَّرْنَاوَالْفَرْقُ ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اور یہ بھی کہ ان کے قول ام بہ جنۃ کے لیے صدق پر کسی اعتبار سے دلالت نہیں ہے پس ام صدق کی تعبیر ام بہ جنۃ سے کرنا جائز نہیں ہے پس ان کی مراد حالت آسیب زدگی کی خبر سے نہ صادق ہے نہ کاذب ہے حالانکہ وہ عاقل اھل لسان لغت کو جانتے تھے پس ضروری ہے کہ خبروں میں سے کوئی خبر ایسی ہو کہ وہ نہ تو صادق ہو اور نہ ہی کاذب ہوتا کہ یہ ہو جائے اسی سے ان کے گمانوں میں اگرچہ وہ نفس الامر میں صادق ہے پس معلوم ہو گیا کہ یہ اعتراض کہ لازم نہیں آتا عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ مصنف نے عدم اعتقاد صدق کو اس کے صادق نہ ہونے کی دلیل نہیں بنایا بلکہ عدم اعتقاد صدق کو ان کے نہ ارادہ کرنے پر آپ کے صادق ہونے کو دلیل بنایا ہے اور فرق ظاہر ہے۔

وضاحت: وایضا لانہ ــــــــــــ

یہاں سے دلیل دیتا ہے کہ اعتقاد صدق کی نفی سے ارادہ کی بھی نفی ہوتی ہے وہ اس طرح ام بہ جنۃ کی کسی وجہ کے ساتھ دلالت نہیں ہے نہ تضمناً نہ التزاماً اور نہ مطابقۃ جب کسی وجہ سے دلالت نہیں پھر ام بہ جنۃ سے صدق کیسے مراد ہو سکتا ہے۔

فمرادھم سے خلاصہ ذکر دیا کہ ثانی یعنی اخبار حال الجنۃ خبر ہے نہ جھوٹی ہے اور نہ سچی ہے تو واسطہ نکل آیا پھر صدق کذب کی تعریف ایسی کرنی چاہیے کہ واسطہ نکل سکے۔

وھم عقلاء من اھل اللسان ــــــــــــ

اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ اخبار حال الجنۃ یہ تو کفار کے نزدیک نہ سچی نہ جھوٹی ہے کفار کی بات تو کوئی معتبر نہیں ہوتی ہاں اگر مسلمانوں کی بات ہوتی تو اس کا اعتبار ہوتا شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ کوئی شرعی مسئلہ نہیں کہ کفار کا اعتبار نہ ہو بلکہ یہ تو لغت کا مسئلہ ہے جیسے مسلمان لغت جانتے ہیں کفار بھی جانتے ہیں بلکہ کئی دفعہ کفار مسلمانوں کی بنسبت اچھی لغت جانتے ہیں تو پھر انہوں نے یہ جو کلام کیا ہے تو لغت کے مطابق کیا ہوگا اگر یہ کلام خبر ہے تو پھر یہ نہ سچی اور نہ جھوٹی ہے تو چاہیے کہ بعض خبریں ایسی ہوں جو نہ سچی ہو نہ جھوٹی ہوں تاکہ یہ خبر بھی انہیں میں سے ہو جائے ان کے زعم میں اگرچہ نفس الامر میں تو سچی ہیں۔

فعلم ان الاعتراض بانہ ــــــــــــ

سے شارح نے پہلا اعتراض خود ذکر کر دیا کہ جو لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اعتقاد صدق کی نفی سے صدق کی نفی نہیں

ہوتی یہ اعتراض اب نہیں کرنا چاہیے کیونکہ ماتن نے عدم اعتقاد صدق کو عدم کی دلیل نہیں بنایا بلکہ اعتقاد صدق کو عدم ارادہ صدق پر دلیل بنایا ہے اور ان دونوں میں فرق ظاہر ہے کہ ایک یہ ہوتا ہے کہ عدم صدق یعنی خبر واقع میں سچی نہیں اور دوسرا یہ کہ عدم ارادۃ الصدق یعنی ارادہ نہ ہو صدق کا یہاں عام ہے کہ واقع میں سچی ہو یا نہ ہو۔

عبارت: وَرُدَّ هٰذَا الدَّلِيْلُ بِاَنَّ الْمَعْنٰى اَىْ مَعْنٰى اَمْ بِهٖ جِنَّةٌ اَمْ لَمْ يَفْتَرِ فَعَبَّرَ عَنْهُ اَىْ عَنْ عَدَمِ الْاِفْتِرَاءِ بِالْجِنَّةِ لِاَنَّ الْمَجْنُوْنَ يَلْزَمُهٗ اَنْ لَّا اِفْتِرَاءَ لَهٗ لِاَنَّهُ الْكِذْبُ عَنْ عَمْدٍ وَلَا عَمْدَ لِلْمَجْنُوْنِ وَالثَّانِىْ لَيْسَ قَسِيْمًا لِلْكِذْبِ بَلْ لِمَا هُوَ اَخَصُّ مِنْهُ اَعْنِى الْاِفْتِرَاءَ فَيَكُوْنُ هٰذَا حَصْرًا لِلْخَبَرِ الْكَاذِبِ فِىْ نَوْعَيْهِ اَعْنِى الْكِذْبَ عَنْ عَمْدٍ وَالْكِذْبَ لَا عَنْ عَمْدٍ وَلَوْ سُلِّمَ اَنَّ الْاِفْتِرَاءَ بِمَعْنَى الْكِذْبِ فَالْمَعْنٰى اَقَصَدَ الْاِفْتِرَاءَ اَىِ الْكِذْبَ اَمْ لَمْ يَقْصُدْ بَلْ كَذِبَ بِلَا قَصْدٍ لِمَا بِهٖ مِنَ الْجِنَّةِ

ترجمہ: اور اس دلیل کو رد کیا گیا ہے بایں طور پر کہ ام بہ جنۃ کا معنی ام لم یفتر ہے پس اس کو یعنی عدم افتراء کو آسیب زدگی سے تعبیر کر دیا گیا کیونکہ مجنون کے ساتھ لازم ہے کہ اس کے لیے کوئی افتراء نہیں ہوتا کیونکہ افتراء قصداً جھوٹ کو کہتے ہیں۔ اور مجنون کے لیے کوئی ارادہ نہیں ہوتا پس ثانی کذب مطلق کا نہیں بلکہ کذب خاص یعنی افتراء کا قسیم ہے پس یہ کاذب کو اس کے دونوعوں میں یعنی جھوٹ عمدی اور غیر عمدی میں منحصر کرنا ہے اور اگر تسلیم کر لیں کہ افتراء مطلق کذب کے معنی میں ہے پس یہاں معنی ہوگا کیا اس نے جھوٹ کا قصد کیا ہے یا بلا قصد اس نے جھوٹ کہا ہے کیونکہ اسے جنون ہے۔

وضاحت: ورد بان المعنی ــــــــــــ سے ماتن نے جاحظ کی دلیل کا رد کر دیا تو جاحظ نے افتری علی اللہ کذبا ام بہ جنۃ ساری آیت کا معنی یہ کیا تھا کہ اکذب ام اخبر حال الجنۃ تو ام اخبر حال الجنۃ کو مطلق کذب کا قسیم بنایا تھا ماتن اس کا رد کرتا ہے۔ کہ ام بہ جنۃ کا یہ معنی نہیں کہ ام اخبر حال الجنۃ بلکہ اس کا معنی ہے کہ ام لم یفتر یعنی افتری ام لم یفتر باقی لم یفتر کو تعبیر ام بہ جنۃ سے مجازا کہا ہے باقی ام بہ جنۃ سے عدم افتری کو اس لئے تعبیر کر دیا کہ افتری کہتے ہیں وہ کذب جو قصد کے ساتھ ہو اور مجنون میں قصد نہیں ہوتا تو پھر افتری بھی تو نہیں ہوگا بلکہ عدم افتری ہوگا تو عدم افتری مجنون کو لازم ہے تو ذکر ملزوم اور مراد لازم ہے۔

لانہ ــــــــــــ

سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ عدم افتری مجنون کو کیسے لازم ہے تو کہتا ہے کہ اس طرح کہ افتری عمد کیساتھ جھوٹ بولنے کو کہتے ہیں اور مجنون میں عمد نہیں ہوتا تو پھر مجنون میں عدم افتری ہوگا نہ کہ افتری۔

فالثانی لیس قسیماً ـــــــــــــــــــ

سے جاحظ کے استدلال کا جواب دیا وہ یہ ہے کہ افتری علی اللہ کذبا میں افتری کا مفعول کذبا ہے تو ام بہ جنہ کا معنی جب ام لم یفتر کیا جائے تو اس لم یفتر کا مفعول بھی کذبا ہوگا تو اب ثانی یعنی ام بہ جنہ یہ مطلق کذب کا قسیم نہ بنا بلکہ خاص کذب کا جس میں قصد معتبر ہو تو یہ ام بہ جنہ بھی کذب ہے لیکن اس میں قصد نہیں اور پہلا بھی کذب ہے لیکن اس میں قصد معتبر ہے جواب کا خلاصہ یہ بنا کہ ہم شق یہ اختیار کرتے ہیں کہ ثانی کذب ہے جھوٹ ہے اب تم کہو گے کہ یہ کذب کیسے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ مطلق کذب کا قسیم نہیں بلکہ کذب کے ایک خاص فرد کا قسیم ہے جس میں عمد اور قصد ہو لہذا معنی یہ بنے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو خبریں دیتے ہیں تو جھوٹی لیکن قصد کے ساتھ جھوٹ ہے یا بغیر قصد کے ساتھ جھوٹ نعوذ باللہ بن ذالک تو ام بہ جنہ یہ کذب کا قسیم بھی بن گیا اور جھوٹا بھی بن گیا تو پھر ایسی خبر لازم نہ آئی کہ نہ سچی ہو اور نہ جھوٹی تو خبر صادق کاذب میں واسطہ لازم نہیں آئے گا کیونکہ مطلب یہ بنے گا کہ کفار نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اخبار کو کذب کے دو دعووں میں بند کیا ہے کہ یا کذب قصداً یا بغیر قصد کے۔

ولوسلم ان الافتری ـــــــــــــــــــ

تو یہاں تک جاحظ کے استدلال کا ایک رد کر دیا اس کا دارومدار اس بات پر تھا کہ قصد افتری کے مفہوم میں داخل ہے اب یہاں سے دوسرا جواب دیتا ہے وہ یہ ہے چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قصد افتری کے مفہوم میں داخل نہیں لیکن ایک قرینہ خارجی ہے اس کی وجہ سے قصد کو افتری میں داخل کرنا پڑے گا اس سے پہلے ذرا تمہید ہے وہ یہ ہے کہ وہ افعال جو عموماً اختیار سے صادر ہوتے ہوں ان کی ایسی ذات کی طرف اضافت ہو کہ جو ذات ارادہ والی ہو تو پھر متبادر قصد ہوتا ہے قرینہ خارجی یہ ہے کہ افتری بھی ان افعال سے ہے کہ جو عموماً اختیار سے صادر ہوتا ہے اور کفار نے اس کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے اور حضور صاحب ارادہ ہیں تو پھر یہاں متبادر قصد ہوگا باقی جواب کی تقریر پہلے کی طرح ہوگی کہ ام بہ جنہ یہ مطلق کذب کا قسیم نہیں بلکہ اس کذب کا جس میں قصد ہو تو یہ مطلب بنے گا حضور نے نعوذ باللہ بولا تو جھوٹ ہے لیکن قصد کے ساتھ جھوٹ بولا ہے یا بغیر قصد کے لہذا کوئی ایسی خبر نہ نکلی کہ جو نہ سچی اور نہ جھوٹی ہو۔

عبارت: فَاِنْ قُلْتَ الْاِفْتِرَاءُ هُوَ الْكِذْبُ مُطْلَقًا وَالتَّقْيِيْدُ خِلَافُ الْاَصْلِ فَلَا يُصَارُ اِلَيْهِ بِلَا دَلِيْلٍ

فَالْاَوْلٰی اَنَّ الْمَعْنٰی اَفْتَرٰی اَمْ لَمْ یَفْتَرِبَلْ بِہٖ جِنَّۃٌ وَکَلَامُ الْمَجْنُوْنِ لَیْسَ بِخَبَرٍلِاَنَّہٗ لَاقَصْدَ لَہٗ یُعْتَدُّبِہٖ وَلَاشُعُوْرَ فَیَکُوْنُ مُرَادُھُمْ حَصْرَہٗ فِیْ کَوْنِہٖ خَبَرًا کَاذِبًااَوْلَیْسَ بِخَبَرٍفَلَایَثْبُتُ خَبَرٌ لَا یَکُوْنُ صَادِقًاوَلَا کَاذِبًاقُلْتُ کَفٰی دَلِیْلًافِی التَّقْیِیْدِ نَقْلُ اَئِمَّۃِ اللُّغَۃِ وَاسْتِعْمَالُ الْعَرَبِ وَلَانُسَلِّمُ اَنَّ لِلْقَصْدِوَالشُّعُوْرِ مُدْخَلًافِی خَبْرِیَّۃِ الْکَلَامِ فَاِنَّ قَوْلَ الْمَجْنُوْنِ اَوِالنَّائِمِ اَوِالسَّاھِی زَیْدٌقَائِمٌ کَلَامٌ لَیْسَ بِاِنْشَاءٍ فَیَکُوْنُ خَبَرًا ضَرُوْرَۃَ اَنَّہٗ لَایُعْرَفُ بَیْنَھُمَاوَاسِطَۃٌوَفِیْہِ بَحْثٌ۔

ترجمہ: پھر اگر تم اعتراض کرو کہ افتراء مطلق کذب کو کہتے ہیں اور اسے عمد وقصد سے مقید کرنا خلاف اصل ہے پس بغیر دلیل کو اس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا پس مناسب یہ ہے کہ آیت کا معنی یوں کہا جائے کیا اس نے جھوٹی خبر کہی ہے یا جھوٹی خبر نہیں کہی ہے بلکہ یہ دیوانہ ہے (معاذ اللہ) اور دیوانہ کا کام خبر نہیں ہوتا کیونکہ دیوانہ کے لیے قصد وشعور نہیں ہوتا ہے پس ان کی مراد رسول کی گفتگو کو خبر کاذب اور غیر خبر میں منحصر کرنا ہے پس ثابت نہیں ہوگی کوئی ایسی خبر جو نہ صادق ہو اور نہ ہی کاذب ہو پس میں جواب دیتا ہوں کہ افتراء کو مقید کرنے پر لغت کے اماموں کی نقل اور عربوں کا استعمال دلیل کے طور پر کافی ہے اور ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کہ کلام کے خبر ہونے میں قصد وشعور کو کوئی دخل ہے کیونکہ مجنون یا سونے والے یا بھولنے والے کا زید قائم کہنا کلام ہے اور یہ انشاء نہیں ہے پس یہ خبر ہے کیونکہ بدیہی بات ہے کہ خبر وانشاء کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور اس میں بحث ہے۔

وضاحت: فان قلت الافتراء هو الكذب۔۔۔۔۔۔۔

تو یہاں تک جاحظ کے استدلال کا دو وجہوں سے رد ہو گیا کہ یا تو قصد افتراء کو مفہوم میں داخل ہے یا مفہوم میں داخل نہیں ہے لیکن قرینہ خارجیہ کی وجہ سے قصد داخل کرنا پڑیگا اور مطلب یہ تھا کہ ام بہ جنۃ بھی خبر کاذب ہے اور افتری علی اللہ کذبا بھی خبر کاذب ہے پہلے میں قصد ہے دوسرے میں قصد نہین واسطہ بھی نکلا کسی نے ان دونوں جوابوں کو رد کر دیا وہ ذکر کرتا ہے پھر،

فان قلت سے جاحظ کے استدلال کا رد کرے گا تو اس نے پہلی وجہ کا رد اس طرح کیا ہے کہ افتراء مطلق کذب کو کہتے ہیں اور قصد افتری کے مفہوم میں داخل نہیں لہذا پہلی وجہ کا رد کر دیا کیونکہ شارح نے کہا تھا کہ قصد افتراء کے مفہوم میں داخل ہے اور اس نے کہا کہ داخل نہیں ہے اور دوسری وجہ کا بھی رد کر دیا کہ قرینہ خارجیہ کی وجہ سے بھی قصد داخل نہیں کر سکتے کیونکہ

تقیید خلاف اصل ہے جس پر کوئی دلیل نہیں لہٰذا قصد معتبر نہیں تو پھر ام بہ جنۃ مطلق کذب کا قسیم بن جائے گا تو اب وہی جاحظ والا باقی رہا کہ ام بہ جنۃ یہ خبر نہ سچی ہے نہ جھوٹی ہے نتیجہ یہ نکلا کہ خبر صادق اور کاذب کے درمیان واسطہ ثابت ہو گیا اس لئے پھر فالاولی سے خود ان قلت والے نے اس کا جواب دیا کہ ام بہ جنۃ یہ کذب کی قسیم ہے تو آیت کریمہ کا معنی ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یا تو افتراء کیا ہے یعنی مطلق کذب بولا ہے یا نہیں کیا یعنی مطلق جھوٹ نہیں بولا کیونکہ کذب میں تو قصد ہوتا ہے معاذ اللہ مجنون ہیں پھر جھوٹ کیسے بول سکتے ہیں تو مطلب یہ بنے گا کہ مجنون کی کلام خبر ہی نہیں کیونکہ خبر میں ارادہ ہوتا ہے جبکہ مجنون کا کوئی قصد ارادہ نہیں ہوتا تب بھی تو لوگ پاگل کی بات پر اعتبار نہیں کرتے کہ اس کا ارادہ قصد نہیں ہوتا جب مجنون کی کلام خبر نہیں تو اگر یہ نہ سچی نہ جھوٹی تو خبر کاذب صادق کے درمیان واسطہ نہیں لازم نہیں آتا کیونکہ یہ خبر ہی نہیں۔

فیکون مرادھم ـــــــــــــ

سے شارح نے خلاصہ ذکر کر دیا کہ مطلب یہ ہوگا کہ کفار کا اعتقاد تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو حشر نشر کے متعلق کلام فرماتے ہیں وہ یا تو جھوٹ ہے یا سرے سے خبر ہی نہیں (حصرہ کی ضمیر کلام کی طرف راجع ہے نہ کہ خبر کی طرف)

قلت کفی دلیلا فی التقیید ـــــــــــــ

ان قلت والے نے جو دونوں وجہوں سے رد کیا تھا یہاں سے شارح ان قلت والے کے دونوں ردوں کا جواب دیتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ قصد افتراء کے مفہوم میں معتبر ہے خواہ اس کے مفہوم میں داخل کر دیا قرینہ خارجی کے ساتھ اعتبار کر و تو اب دونوں کا جواب آ گیا کیونکہ ان قلت والے نے کہا کہ قصد افتراء کے مفہوم میں داخل نہیں اس نے کہا کہ قصد معتبر ہے اور دوسری وجہ سے ان قلت والے نے یہ رد کیا تھا کہ خارجی قرینہ سے داخل نہیں کر سکتے کیونکہ تقیید خلاف اصل ہے اس کا بھی جواب دیا کہ افتراء میں قصد معتبر ہے خواہ خارجی قرینہ سے داخل کر دیا اس کے مفہوم میں داخل کر و باقی علامہ نے اس پر دلیل یہ دی کہ علماء لغت سے نقل اور اہل عرب کا استعمال مذکورہ جواب کی مضبوط دلیل ہے یعنی لغت والے اور عرب جب افتراء استعمال کرتے ہیں تو اس میں قصد کا اعتبار کرتے ہیں باقی یہاں قدرے معمولی پیچیدگی ہے کہ شارح نے چونکہ کہا کہ تقیید کی دلیل آئمہ لغت کا نقل کافی ہے بظاہر اس میں معمولی پیچیدگی ہے کہ شارح نے چونکہ کہا کہ تقیید کی دلیل آئمہ سے نقل کافی ہے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ صاحب ان قلت والے کا دوسری وجہ سے رد کیا اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تقیید خلاف اصل نہیں حالانکہ یہ دونوں وجہ سے رد کا جواب ہے جیسے کہ شارحین نے لکھا ہے کہ تقیید کا معنی یہ مراد لیا جائے کہ قصد افتراء میں معتبر ہے آگے عام ہے خواہ قصد افتراء کے مفہوم میں داخل ہو یا قرینہ خارجیہ سے۔

ولا نسلم ان قلت ــــــــــــ
والے نے مجنون کی کلام کے خبر نہ ہونے پر دلیل دی تھی کہ خبر میں ارادہ ہوتا ہے اور مجنون میں ارادہ نہیں لہٰذا یہ خبر ہی نہیں تو یہاں سے علامہ اس دلیل کا رد کرتا ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ قصد خبر میں ضروری ہے کیونکہ مثلاً مجنون یا سویا ہوا انسان جب زید قائم کہے واضح ہے کہ اس نے قصد نہیں کیا ہوگا اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ خبر نہیں تو پھر انشاء ہوگا اگر انشاء نہیں تو پھر خبر ہے کیونکہ کلام کا انشاء اور خبر میں حصر ہے یہ نہیں ہوسکتا کہ کلام نہ خبر ہو اور نہ انشاء۔

وفیہ بحث الخ ــــــــــــ
یہاں سے شارح نے اس لانسلم والے جواب پر اعتراض کر دیا کہ سویا انسان جب زید قائم کہے گا اگر یہ نہ خبر ہو اور نہ انشاء ہو تو واسطہ لازم آ جائے گا حالانکہ کلام کا خبر انشاء میں حصر ہے پھر اعتراض یہ کر دیا کہ کلام کا جو انشاء خبر میں حصر ہے وہ مطلق کلام نہیں بلکہ کلام حقیقی اور معتمد کلام ہو اس کا انشاء اور خبر میں حصر ہے باقی سوئے ہوئے یا مجنون کا جو کلام ہے یہ تو کوئی معتمد کلام نہیں لہٰذا ان کی کلام اگر نہ انشاء ہو اور نہ خبر ہو تو پھر واسطہ لازم نہیں آئے گا۔

عبارت: وَاعْلَمْ اَنَّ الْمَشْهُوْرَ فِيْمَابَيْنَ الْقَوْمِ اَنَّ اِحْتِمَالَ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ مِنْ خَوَاصِ الْخَبَرِ لَايَجْرِي فِي غَيْرِهٖ مِنَ الْمُرَكَّبَاتِ مِثْلُ الْغُلَامِ الَّذِي لِزَيْدٍ وَيَازَيْدُ الْفَاضِلُ وَنَحْوُ ذٰلِكَ مِمَّا يَشْتَمِلُ عَلٰى نِسْبَةٍ وَذَكَرَ بَعْضُهُمْ اَنَّهٗ لَافَرْقَ بَيْنَ النِّسْبَةِ فِي الْمُرَكَّبِ الْاَخْبَارِيِّ وَغَيْرِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ اِنْ عُبِّرَ عَنْهَا بِكَلَامٍ تَامٍّ يُسَمّٰى خَبَرًا وَتَصْدِيْقًا كَقَوْلِنَا زَيْدٌ اِنْسَانٌ اَوْ فَرَسٌ وَاِلَّا يُسَمّٰى مُرَكَّبًا تَقْيِيْدِيًّا وَتَصَوُّرًا كَمَا فِي قَوْلِنَا يَازَيْدُ الْاِنْسَانُ اَوِ الْفَرَسُ وَاَيًّا مَّا كَانَ فَالْمُرَكَّبُ اِمَّا مُطَابِقٌ فَيَكُوْنُ صَادِقًا اَوْ غَيْرُ مُطَابِقٍ فَيَكُوْنُ كَاذِبًا فَيَازَيْدُ الْاِنْسَانُ صَادِقٌ وَيَازَيْدُ ن الْفَرَسُ كَاذِبٌ وَيَا زَيْدُ الْفَاضِلُ مُحْتَمِلٌ۔

ترجمہ: اور جان لو کہ قوم کے درمیان مشہور یہ ہے کہ صدق و کذب کا احتمال خبر میں سے ہے اس کے علاوہ مرکبات میں جاری نہیں ہوتا جیسے الغلام الذی لزید اور یا زید الفاضل وغیرہ جو نسبت ناقصہ غیر تامہ پر مشتمل ہیں اور بعض نے ذکر کیا ہے کہ اس نسبت میں جو مرکب اخباری ہی ہوتی ہے یا غیر اخباری میں ہوتی ہے کوئی فرق نہیں ہے مگر یہ کہ اس نسبت کی تعبیر اگر کلام تام سے ہو تو اسے خبر و تصدیق کہتے ہیں جیسے ہمارا قول زید انسان، یا زید فرس اور اگر اس نسبت کی تعبیر کلام تام سے نہ ہو تو اسے مرکب تقییدی اور تصور کہتے

ہیں۔ جیسے ہمارا یہ قول یا زید الانسان یا زید الفرس چاہیے تعبیر کلام تام سے ہو یا غیر تام پس اگر مرکب واقع اور خارج کے مطابق ہوگا تو وہ صادق ہوگا یا واقع اور خارج کے مطابق نہیں ہوگا تو یہ کاذب ہوگا پس یا زید الانسان صادق ہے اور یا زید الفرس کاذب ہے اور یا زید الفاضل میں صدق و کذب پر دو کا احتمال ہے۔

وضاحت: واعلم ان المشهور ـــــــــ

تو یہاں سے شارح کہتا ہے کہ قوم کے درمیان ایک بات مشہور وہ یہ ہے کہ صدق کذب کا احتمال یہ خبر کو خواص سے ہے یعنی خبر ہی صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے اور جو مرکبات ہوتے ہیں مرکب توصیفی وغیرہ یہ صدق کذب کا احتمال نہیں رکھتے۔ مثلاً الغلام الذی لزید اسی طرح زید الفاضل یہ مرکب مرکب توصیفی ہے لہٰذا یہ صدق کذب کا احتمال نہیں رکھتا اسی طرح اور جو مرکبات ہیں مرکبات اضافیہ وغیرہ یہاں خارجی اعتراض ہے جسکا شارح نے جواب دیا ہے تو اعتراض یہ ہے کہ ہر خبر صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے حالانکہ کئی خبریں جو سچی ہی ہوتی ہیں کذب کا احتمال نہیں رکھتیں جیسے کہ النقیضان لا یجتمعان اور کئی خبریں ایسی ہیں کہ جو جھوٹی ہی ہوتی ہیں جیسے کہ الضدان مجتمعان اس کا شارح نے جواب دیا کہ خبر جو صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے متکلم کی خصوصیت سے قطع نظر کر کے کہ کون متکلم ہے کون مخاطب سے بھی قطع نظر کر کے کہیں اس کا کوئی مخاطب ہے اور اسی طرح طرفین یعنی موضوع محمول کی خصوصیت سے بھی قطع نظر کر کے اور یہ اعتبار کریں کہ یہ مطلق ثبوت شئی بالشئی ہے یا نفی شئی عن شئی ہے باقی النقیضان لا یجتمعان جو کذب کا احتمال نہیں رکھتی تو خبر میں طرفین کی خصوصیت کی وجہ سے اگر طرفین کی خصوصیت سے قطع نظر کریں تو پھر یہ بھی زید قائم کی طرح صدق کذب دنوں کا احتمال رکھتی ہے اسی طرح لا الٰہ الا اللہ جو کذب کا احتمال نہیں رکھتا تو متکلم اور طرفین کی خصوصیت کی وجہ سے اس کا متکلم اللہ اور رسول اللہ ہے اور طرفین کی خصوصیت کا بھی اعتبار ہے اگر خصوصیت سے قطع نظر کریں۔ تو یہ بھی کذب کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح الضدان مجتمعان جو صدق کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے کہ موضوع محمول کی خصوصیت کا اعتبار ہوا گر خصوصیات سے قطع نظر کریں پھر یہ بھی صدق کا احتمال رکھتا ہے فائدہ قائلین امکان کذب استدلال یہ کر دیا ہے کہ یہ منکرین امکان کذب اتنے منطقی کہلواتے ہیں اور ان کو یہ سمجھ نہ آئی کہ خبر کی تعریف چھوٹی سی لیکر بڑی کتابوں میں یہ کرتے ہیں کہ جو صدق کذب دونوں کا احتمال رکھے تو یہ تعریف کوئی صرف بندوں کی خبر کی تو نہیں بلکہ بندوں اور اللہ تعالیٰ سب کی خبروں کی ہے یہ تعریف تو پھر اللہ تعالیٰ کی خبریں بھی صدق کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہوں گی تو کذب کا احتمال ہی امکان کذب نہیں تو اور کیا ہے محققین فرماتے ہیں کہ دلیل دینے والے خود اس کا جواب دے رہے ہیں وہ اسی طرح کہ اللہ تعالیٰ کی خبریں جو صدق کذب کا احتمال

رکھیں گی تب جب ہم متکلم کی نظر کی خصوصیت سے قطع نظر کریں گے اگر متکلم کی خصوصیت سے قطع نظر نہ کریں تو پھر وہ صدق کذب کا احتمال نہیں رکھتی ہمارا جھگڑا تو اس میں ہے کہ جب اللہ تعالی کی خبروں میں متکلم کی خصوصیت کا اعتبار ہو پھر کذب کا احتمال رکھتی ہیں یا نہیں بہر حال یہاں تک مشہور بات ذکر کردی اب۔۔۔۔

وذکر بعضھم۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے مشہور کا مقابل ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ بعض محققین نے یہ ذکر کیا ہے کہ جو مرکب اخباری میں نسبت ہوتی ہے اور جو مرکب غیر اخباری میں نسبت ہوتی ہے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں صرف یہ فرق ہے کہ اگر نسبت کو کلام تام سے تعبیر کیا جائے تو پھر وہ نسبت خبر ہوتی ہے اور اس کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوتا ہے جیسے کہ زید انسان یا زید فرس یہ کلام تام ہے لہٰذا یہ خبر ہے اور اس کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہے اگر نسبت کو کلام تام سے نہ تعبیر کیا جائے تو پھر مرکب تقییدی بنتا ہے اور اس کے ساتھ تصور کا تعلق ہوتا ہے جیسے یا زید الانسان اسی طرح یا زید الفرس یہ چونکہ کلام تام نہیں لہٰذا اس مرکب تقییدی کے ساتھ تصور کا تعلق ہے ابھی تک تو صرف ذکر کیا کہ مرکب اخباری اور غیر اخباری میں صرف تعبیری فرق ہوتا ہے ابھی تک مقابلہ نہیں آیا تو۔

وایاما کان بالمرکب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے مقابلہ ذکر کیا وہ یہ ہے کہ جب مرکب اخباری اور غیر اخباری میں صرف تعبیر کا فرق ہے تو پھر مرکب اخباری والی نسبت ہو یا مرکب غیر اخباری والی نسبت ہو یا واقع کے مطابق ہوگی یا واقع کے مطابق نہیں ہوگی اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر یہ سچی ہوگی اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر جھوٹی ہوگی لہٰذا مشہور والوں کے ساتھ مقابلہ آگیا کیونکہ مشہور والوں نے کہا تھا کہ صدق کذب کا احتمال صرف خبر میں جاری ہوتا ہے اور کسی میں جاری نہیں ہوتا اور انہوں نے کہا ہے کہ مرکب غیر اخباری بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے چونکہ مرکب اخباری واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو یہ سب کچھ واضح تھا اس لئے اسکی مثال نہیں دی اور مرکب غیر اخباری واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو اسکی مثال دی ہے مثلا یا زید الانسان یہ مرکب تقییدی ہے چونکہ واقع کے مطابق ہے لہٰذا یہ صادق ہے یا زید الفرس یہ مرکب غیر اخباری واقع کے مطابق نہیں اس لیے یہ کاذب ہے اور یا زید الفاضل صدق کذب دونوں کا محتمل ہے۔

عبارت: وَفِيهِ نَظَرٌ لِوُجُوبِ عِلْمِ الْمُخَاطَبِ بِالنِّسْبَةِ فِي الْمُرَكَّبِ التَّقْيِيدِيِّ دُوْنَ الْاَخْبَارِيِّ حَتّٰى قَالُوْا اِنَّ الْاَوْصَافَ قَبْلَ الْعِلْمِ بِهَا اَخْبَارٌ كَمَا اَنَّ الْاَخْبَارَ بَعْدَ الْعِلْمِ بِهَا اَوْصَافٌ فَظَهَرَ الْفَرْقُ ثُمَّ

الصِّدْقُ وَالْكِذْبُ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ اَنَّمَا يَتَوَجَّهَانِ اِلٰى مَا قَصَدَ الْمُتَكَلِّمُ اِثْبَاتَهٗ اَوْ نَفْيَهٗ وَالنِّسْبَةُ الْوَصْفِيَّةُ لَيْسَتْ كَذٰلِكَ وَلَوْ سُلِّمَ فَاِطْلَاقُ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ عَلَى الْمُرَكَّبِ الْغَيْرِ التَّامِّ مُخَالِفٌ لِمَا هُوَ الْعُمْدَةُ فِي تَفْسِيْرِ الْاَلْفَاظِ اَعْنِي اللُّغَةَ وَالْعُرْفَ وَاِنْ اُرِيْدَ تَجْدِيْدًا اِصْطِلَاحٍ فَلَا مُشَاحَةَ

ترجمہ: اوراس میں نظر ہے کیونکہ مرکب تقییدی میں نسبت کا علم مخاطب کے لیے لازم وضروری ہے نہ اخباری میں حتیٰ کہ علماء نے کہا ہے کہ اوصاف قبل اس کے کہ ان کا علم ہو یہ اخبار ہیں اور اخبار بعد اس کے کہ ان کا علم ہو اوصاف ہو جاتے ہیں فرق ظاہر ہو گیا۔ پھر صدق وکذب شیخ کے قول کے مطابق اس چیز کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کی نفی یا اثبات کا متکلم ارادہ کرتا ہے اور نسبت وصفیہ ایسی نہیں ہے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ نسبت وصفیہ میں بھی مقصود اثبات ونفی ہوتی ہے تو میں کہتا ہوں کہ صدق وکذب کا اطلاق مرکب غیر تام پر کرنا عرف ولغت کے مخالف ہے جبکہ الفاظ کی تغیر میں لغت وعرف ہی عمدہ تر ہیں اور اگر صدق وکذب سے کوئی نیا معنی مراد ہے تو اصطلاح میں کوئی بخل نہیں۔

وضاحت: وفیہ نظر ——————

بعض محققین نے دو باتیں کی یہاں سے شارح نے ان کی دونوں باتوں کا رد کر دیا تو پہلی بات انہوں نے یہ کی تھی کہ مرکب اخباری اور غیر اخباری میں فرق صرف تعبیر والا ہے اور کوئی فرق نہیں اور دوسری بات انہوں نے یہ کی تھی کہ جیسے مرکب اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ اسی طرح مرکب غیر اخباری بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ کیونکہ مرکب غیر اخباری بھی کبھی واقع کے مطابق ہوگا کبھی نہیں پہلے شارح پہلی بات کا رد کرتا ہے کہ مرکب اخباری میں صرف تعبیر والا فرق نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی فرق ہے وہ اس طرح کہ مرکب غیر اخباری مثلاً مرکب توصیفی میں مخاطب کو تو پہلے علم ہوتا ہے اور مرکب اخباری میں پہلے مخاطب کو علم نہیں ہوتا مثلاً مخاطب کو زید کے قائم ہونے کا علم نہیں پھر تو زید قائم کہیں گے لیکن اگر مخاطب کو قائم ہونے کا علم ہے اب اگر قائم کو صفت لائیں گے تو خبر کوئی اور لائیں گے مثلاً زید القائم کہیں گے۔

وضاحت: ثم الصدق والکذب ——————

دوسری بات بعض محققین نے مشہور کے مقابلے میں کہی تھی کہ جیسے مرکب اخباری میں صدق کذب جاری ہوتے ہیں اسی طرح مرکب غیر اخباری میں بھی جاری ہوتے ہیں تو یہاں شارح اس دوسری بات کا دو وجوں سے رد کرتا ہے پہلی

وجہ سے اس طرح رد کیا کہ شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ صدق کذب ان کی طرف راجع ہوتے ہیں متکلم جن کے اثبات یا نفی کا قصد کرے تو متکلم مرکب اخباری میں تو اثبات نفی کا قصد کرتا ہے لیکن مرکب تقییدی مثلاً جو مرکب توصیفی ہوتا ہے وہاں نسبت کے اثبات یا نفی کا متکلم قصد نہیں کرتا لہذا شیخ کی کلام سے بھی معلوم ہو گیا کہ صدق کذب کے ساتھ مرکب اخباری متصف ہوتا ہے اور غیر اخباری متصف نہیں ہوتا۔

ولو سلم۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے رد کر دیا کہ یہ جو کہا گیا کہ جیسے مرکب اخباری واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں ہوگا اسی طرح مرکب غیر تقییدی بھی واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں ہوگا تو پھر جیسے مرکب اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے اسی طرح غیر اخباری بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوگا یہ بات تم نے عقل کے موافق کی ہے اور عقل کا تقاضا بھی یہی ہے جیسے مرکب اخباری سچا جھوٹا ہو سکتا ہے اسی طرح غیر اخباری بھی سچا جھوٹا ہو سکتا ہے حالانکہ اس بات کا دار و مدار کہ صدق اور کذب کسی کی صفتیں آتی ہیں اور کسی کی صفتیں نہیں آتی اس پر نہیں بلکہ عرف اور لغت پر اس کا مدار ہے تو عرف اور لغت کے لحاظ سے تو مرکب اخباری صدق کذب کیساتھ متصف ہوتا ہے غیر اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا کسی جواب دینے والے نے جواب دیا شارح نقل کر کے پھر رد کرے گا کہ مرکب تام صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور غیر تام صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا لیکن ہم نئی اصطلاح بناتے ہیں کہ مرکب غیر تام بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے کیونکہ مرکب غیر تام بھی کبھی واقع کے مطابق ہوگا اور کبھی واقع کے مطابق نہیں ہوگا علامہ نے۔۔۔۔۔۔۔۔

وان ارید۔۔۔۔۔۔۔۔

سے اس کا رد کر دیا کہ اگر تم یہ کہو کہ ہم ایک نئی اصطلاح بناتے ہیں تو پھر تمہارا ہمارا جھگڑا نہیں کیونکہ نئی اصطلاح میں کوئی بندش نہیں ہاں ہماری بات کا تعلق پرانی اصطلاح کیساتھ ہے یہاں شارحین نے یہ بتایا کہ یہ لفظ مشاحۃ شد کیساتھ ہے تو حمد اللہ کے ایک حاشیہ میں کسی نے جب کہا کہ اسے مشدد پڑھنا غلط الخواص والعوام ہے کیونکہ قرآن پاک میں مشدد آیا ہے۔

تمت بالخیر

ایمان افروز احادیث نبویہ کا دلنشیں ترجمہ

کنز العمال کسی تعارف کی محتاج نہیں۔
کنز العمال میں 46624 احادیث مبارکہ ہیں۔
شیخ احمد عبدالجواد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جس نے
کنز العمال کا مطالعہ کیا اُس نے احادیثِ
مبارکہ کی ستر سے زائد کتب کا مطالعہ کیا۔

کنز العمّال

جلد اول، دوم، سوم، چہارم

مؤلف
العلامہ علاءُ الدین علی المتقی بن
حُسام الدین الهندی البُرهان نوری
المتوفی ۹۷۵ھ

مترجم
عابد عمران انجم مدنی
فاضل بھیرہ شریف

زیرِ سرپرستی
حاجی پیر انعام اللہ طیبی نقشبندی برکاتی مدظلہ
خلیفہ مجاز آستانہ عالیہ حضرت کرمانوالہ شریف

کرمانوالہ بک شاپ
دکان نمبر ۵، دربار مارکیٹ لاہور
Voice: 042-37249515 0307-4132690

ایمان افروز احادیث نبویہ کا دلکش مجموعہ

مختار الأحادیث النبویّة والحکم المحمدیة

اُردو ترجمہ

جواہرِ حکمتِ نبوی

مؤلف

السید احمد بن ابراہیم الہاشمی

مترجم

محمد اکرم ساجد

زیرِ سرپرستی

حاجی پیر انعام اللہ طیبی نقشبندی برکاتی مدظلہ العالی

خلیفہ مجاز آستانہ عالیہ حضرت کرمانوالہ شریف

کرمانوالہ بک شاپ

دکان نمبر ۵، دربار مارکیٹ، لاہور

Voice: 042-37249515 0307-4132690

علمی و تحقیقی دینی و اصلاحی موضوعات پر حکمت و بصیرت اور شعور و آگہی سے بھرپور

ایک سو حبید علما کرام کے خطابات سے حاصل شدہ ہزاروں

تقریری نکات

مصنف

الحافظ القاری مولانا غلام حسن قادری مدظلہ

مفتی دارالعلوم حزب الاحناف لاہور

زیر سرپرستی

حاجی پیر انعام اللہ طیبی نقشبندی مدظلہ

خلیفہ مجاز آستانہ عالیہ حضرت کرمانوالہ شریف

شان اہلبیت پر حضرت امیر کبیر سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ کی مستند تصنیف

المودۃ فی القربیٰ ترجمہ ذکر العباء

مصنف:

حضرت امیر کبیر سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ

مترجم:

فقیر سید وقار علی حیدر ہمدانی نوشاہی قادری

زیر سرپرستی

پیر حاجی انعام اللہ طیبی نقشبندی مدظلہ

خلیفہ مجاز آستانہ عالیہ حضرت کرمانوالہ شریف

کرمانوالا بک شاپ

دکان نمبر ۵
دربار مارکیٹ
لاہور

Voice: 042-37249515 0307-4132690

مستند کتب کے حوالہ جات سے مزین

بیماری سے غسل کفن نماز جنازہ کے مسائل

احادیث و آثار کی روشنی میں

جلد اوّل

کتاب الجنائز

مصنف

علامہ حضرت ابو حنیفہ محمد کاشف اقبال مدنی رضوی مدظلہ العالی

زیر سرپرستی

حاجی پیر انعام اللہ طیبی برکاتی نقشبندی مدظلہ العالی

خلیفہ مجاز آستانہ عالیہ حضرت کرماں والہ شریف

کرماں والا بک شاپ

دکان نمبر 5، دربار مارکیٹ، لاہور

Voice: 042-37249515 0307-4132690